ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ

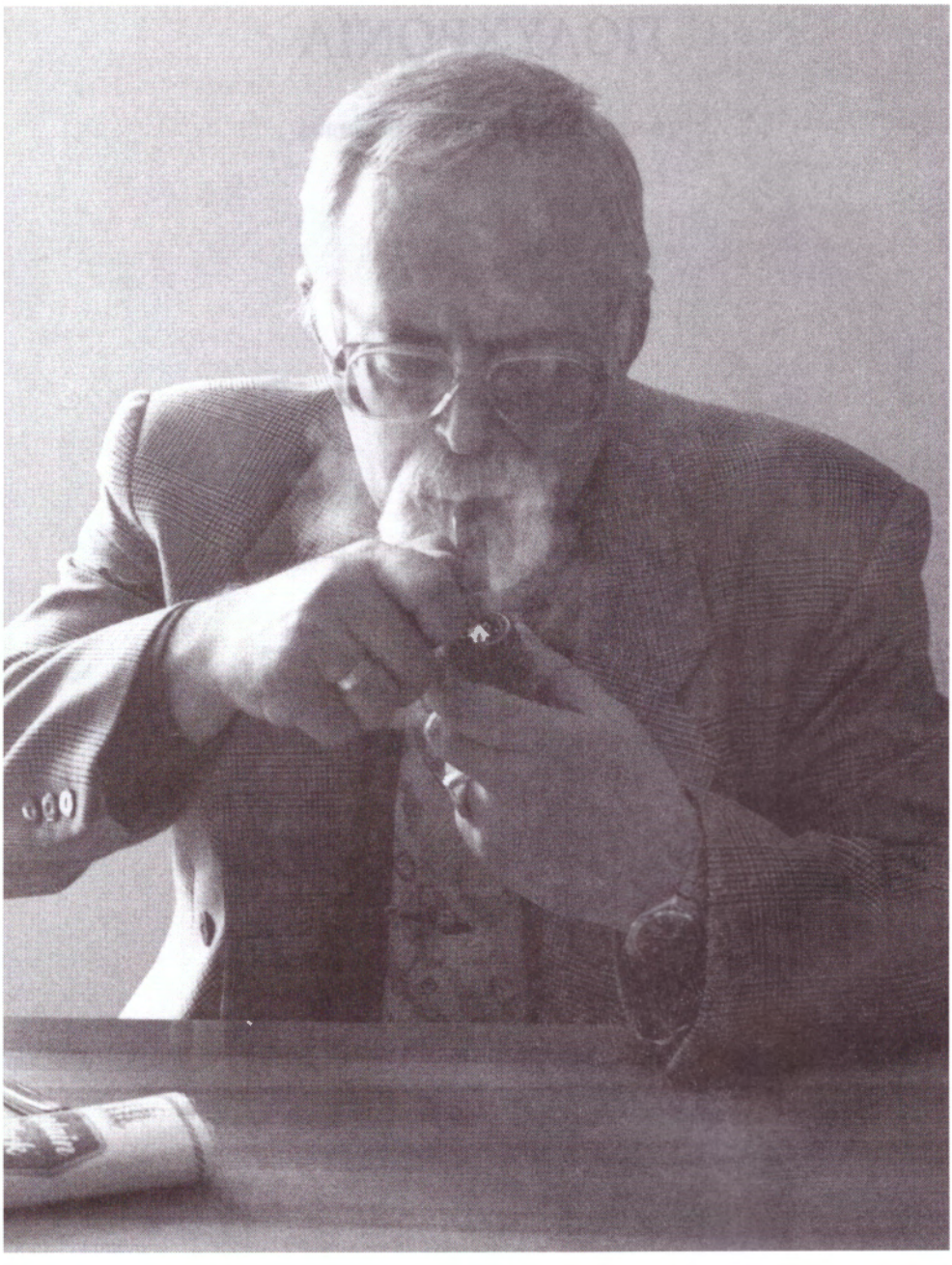
Сборник в чест на проф. Иван Божилов

АНУБИС

ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ

Сборник
в чест на проф. Иван Божилов

Анубис



Румен С. Гюрданов

ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ

Сборник
в чест на проф. Иван Божилов

Издателска къща „Анубис“
София, 2002

На корицата:
Златна монета на цар Иван II Асен (1218–1241)

© Михаил Асенов Руев, *корица*, 2002
© Издателска къща „Анубис“, 2002

ISBN 954-426-544-9

СЪДЪРЖАНИЕ

И. Илиев
СТ. Н. С. I СТ., ПРОФ., Д. Н. ИВАН БОЖИЛОВ НА 60 ГОДИНИ 7

СПИСЪК НА ПУБЛИКАЦИИТЕ ПРОФ. ИВАН БОЖИЛОВ 11

И. Билярски
СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ: ЦАРСТВОТО И НАРОДА 25

А. Данчева-Василева
МИТРОПОЛИТИТЕ НА ФИЛИПОПОЛ (ПЛОВДИВ) ПРЕЗ ПЕРИОДА IV-XIV В. 41

К. Гагова
ИМЕТО БЪЛГАРИЯ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ИСТОРИОПИС ОТ XI–XII В. 56

П. Георгиев
РАЖДАНЕТО НА СТОЛИЦА АБОБА-ПЛИСКА 63

С. Георгиева
ИМУЩЕСТВЕНИТЕ ПРАВА НА ЖЕНИТЕ В СРЕДНОВЕКОВНОТО БЪЛГАРСКО ЗАКОНОДАТЕЛСТВО 78

В. Гюзелев
НАЧАЛОТО НА REGNUM BULGARORUM В ТРИ НЕПУБЛИКУВАНИ БАВАРСКИ ХРОНИКИ ОТ XV ВЕК 97

М. Димитрова
ОСОБЕНОСТИ НА ПРАВОПИСА НА „ЯГИЧЕВИЯ ЗЛАТОУСТ“ 104

Р. Златанова
КНИГАТА НА ПРОРОК МАЛАХИЯ И ПРЕСЛАВСКАТА РЕЦЕНЗИЯ 119

И. Йорданов
ПЕЧАТИТЕ НА ЛЕОН ДРИМ И ВИЗАНТИЙСКАТА АДМИНИСТРАЦИЯ В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ XI ВЕК. 145

G. Kristó
DER UNGARISCHE ANONYMUS ÜBER DIE BULGARISCHEN FÜRSTEN IM KARPATENBECKEN DES 9. JAHRHUNDERTS 150

А. Кузев
ОБИЧАИ ЗА КРЪЩАВАНЕ НА ПЪРВОРОДНИТЕ СИНОВЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ ЦАРЕ И БОЛЯРИ ПРЕЗ XIV В. 157

T. C. Lounghis
LABEUR ET SOUFFRANCE DANS LES SOURCES BYZANTINES 165

F. Makk
UNGARISCH-BULGARISCHE BEZIEHUNGEN ZUR ZEIT DES GROßFÜRSTEN GÉZA UND DES KÖNIGS STEPHAN DES HEILIGEN 179

И. Маразов
МАРА-И-ЛИШАНКА И САНДАЛЪТ НА ЕЛЕНА 188

А. Милтенова
КЪМ ВЪПРОСА ЗА ГРЪЦКИТЕ ПРОТОТИПИ НА Т. НАР. „БЕСЕДА НА ТРИМАТА СВЕТИТЕЛИ“ 211

T. Olajos
LE LEXIQUE „SOUDA“A PROPOS DU KHAN BULGARE KROUM ET DES AVARS 229

R. Rradič
THEODORE METOCHITES ON ONE SERBIAN AND ONE BULGARIAN ENVOY 235

Р. Рашев
КЪМ ПОСЛЕДИЦИТЕ ОТ РАЗПАДАНЕТО НА ВЕЛИКА БЪЛГАРИЯ 244

Д. Чешмеджиев
БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ КУЛТА НА ПЕТНАДЕСЕТТЕ ТИВЕРИУПОЛСКИ МЪЧЕНИЦИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ 250

СТ. Н. С. I СТ., ПРОФ., Д. Н. ИВАН БОЖИЛОВ НА 60 ГОДИНИ*

Илия Г. Илиев

На 29 юли се навършиха 60 години от рождението на нашия колега ст. н. с. I ст., д. н. Иван Божилов.Това събитие е повод да се вгледаме по-отблизо в научното поприще на един от видните български медиевисти.

Иван Ангелов Божилов е роден в Дупница. През 1965 г. завършва СУ „Климент Охридски", специалност история с профил археология и история на Византия. През 1966-1967 г. работи като редактор на сп. „Известия на държавните архиви". През 1968-1970 г. е редовен аспирант в Института за история при БАН. През 1971 г. Иван Божилов защитава кандидатска дисертация на тема „Към историята на Отвъддунавска България (края на VII-X век)" и през следващата година е избран за научен сътрудник.

През 1973-1974 г. специализира византология в Париж, а през 1976 г. – в Атина. През следващата година, както и през 1990 г. е поканен да чете лекции по българска и византийска история в семинара на проф. Андре Гийю в *École des Hautes Études en Sciences Sociales* в Париж. По-късно участва и в семинарите на Центъра за изучаване на византийската култура в Бари (1978 и 1980 г.). От 1977 до 1980 г. е член на международен екип от специалисти, които разработват темата „Оръдията на труда на Балканите от Средновековието до наши дни" (материалите са обнародвани в два тома през 1987 г. в Париж).

Иван Божилов взема участие в последните пет конгреса по византология (XIV-XVIII), в конгресите по българистика, славистика, балканистика, история, класически изследвания, както и в редица международни симпозиуми и семинари, където често е канен да изнася основните доклади.

През 1982 г. – цели десет години след като вече е станал научен сътрудник! – Иван Божилов най-после е избран и за старши научен сътрудник II, а по-късно (през 1988 г.) и I степен, както и за професор във Варненския свободен университет и Новия български университет. Научната му кариера се ускорява освен от многобройните му стойностни публикации и авторитетни изяви на международни научни форуми, но и от факта, че през 1986 г. той успешно защитава поредната си дисертация на тема „Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография" и става доктор на историческите науки.

* Встъпително слово, произнесено на симпозиума, посветен на 60-годишнината на проф. И. Божилов – София, 2000 г.

От 1982 г. Иван Божилов ръководи в продължение на осемнадесет години секцията по „Средновековна история на България“ към Института за история при БАН, като наследява на този пост друг виден наш медиевист – проф. Васил Гюзелев, чл.-кор. на Българската академия на науките. През този период Божилов участва в научните съвети на различни институти на Академията, на Научния център „Проф. Иван Дуйчев“, на Варненския свободен университет, на Новия български университет и т. н. Беше и научен секретар на БАН, както и председател на комисията по исторически науки при ВАК. Участва в редколегиите на различни научни списания (беше заместник главен редактор на сп. „Исторически преглед“), а през последните години е главен редактор на поредицата *Byzantinobulgarica*.

Не може да бъде подмината и неговата ангажираност и всеотдайност при научното ръководство на аспирантите на подготовка в секцията по средновековна история на България. Резултатите от тази плодотворна дейност са налице. Всички подготвени от него аспиранти успешно защитиха своите дисертационни трудове и вече са утвърдени млади учени. Може да се каже, че Хр. Димитров, Р. Панова, Ив. Билярски, С. Георгиева и Д. Чешмеджиев се изявяват и като ученици на проф. Божилов, и като представители на неговата школа в медиевистиката!

Иван Божилов е автор на повече от сто и петдесет научни труда, посветени на българската средновековна история и цивилизация, на историята на Византия – политическа, социална и културна. Могат да бъдат набелязани няколко основни направления в неговото научно творчество:

Отвъддунавска България, съдбата на долнодунавските земи и Добруджа. Основни негови съчинения по тази тема са книгата „Анонимът на Хазе. България и Византия на Долни Дунав в края на X в.“ (БАН, С. 1979 г.); първата част от „История на Добруджа“, т. 2 – „Добруджа през Ранното средновековие“ (непубликувана) и текстът, посветен на Средновековието в книгата „Кратка история на Добруджа“ (Варна, 1986, с. 43-77). В тези и редица други изследвания е показан широкият териториален обхват на българската държава на север от р. Дунав през VII – XI в., българската принадлежност на откритата там материална култура, установява се хронологията на политическите събития и административното устройство на тези земи.

Асеневата династия и фамилията на Асеневци във и извън България. Тази тема е обект на многогодишни изследвания, плод на които е капиталният труд на проф. Божилов, „Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография“ (първо изд. – БАН, С. 1986 г., второ изд. – БАН, С. 1994). Това е едно пълно изследване на произхода и разпространението на фамилията в България и извън страната през периода XII – XV в. Сред изчерпателните просопографски статии се открояват с приносите си тези за Иван I Асен, Калоян, Борил, Иван II Асен, Михаил III Шишман Асен, Иван Александър Асен, Иван Срацимир и др., както и статиите, посветени на най-видните Асеневци във Византия: Йоан IV Асен – деспот Йоан Асен, Михаил Асен, Андроник Асен, деспотите Йоан и Мануил Асен и др. В отделни приложения са поставени и задоволително решени сложните проблеми на произхода и многовековното развитие на тази най-значима българска царска династия през Средновековието.

Българската диаспора във Византия. Тази тема има допирни точки с пред-

ходната и също е обект на старателно проучване на огромен изворов материал, частично непознат и невкаран досега в научна употреба. Резултатите от своите изследвания Божилов публикува на страниците на специализираната периодика или изнася в доклади пред нашата и международната научна общност. По-късно се появява неговата обобщаваща книга, „Българите във Византийската империя“ (БАН, С. 1995 г.). Тук са проучени някои от известните византийски фамилии от български произход като потомците на Иван Владислав, фамилиите Глава, Радинос, Нестонгос Гуделис, Воилас и Асен, както и участието на техните представители в управлението на империята. Проследено е българското присъствие във византийската агиография и изкуство.

Стара българска литература и изворознание. В това направление трябва да се отбележи събранието на българската средновековна историопис (оригинална и преводна) с встъпителна студия и коментар, публикувано в поредицата „Стара българска литература“ (т. 3, *Исторически съчинения.* „Български писател“, С. 1983 г.). В този сборник са поместени такива важни произведения от IX-X в. като *Надписът от Балши, Надписът на жупан Димитър, Историкиите* на Константин Преславски, *Краткият летописец* от *Симеоновия сборник, Приписката на Тудор Доксов*, преводните византийски хроники на Йоан Малала и Георгий Амартол, Симеон Логотет и Метафраст, Йоан Зонара и Константин Манасий. Специално на българската книжнина от XIII в. е посветена „Българската литература и книжнина през XIII в.“ (съвместно с покойния Стефан Кожухаров. „Български писател“, С. 1987 г.). „Завладяването на Константинопол“ от Жофроа Вилардуен („Наука и изкуство“, С. 1985 г.) Иван Божилов издаде с нов превод, голяма встъпителна студия, просопографски каталог и коментар, съответстващ на значението, което този извор има за историята на България, Византия и Латинската империя от края на XII и началото на XIII в.

Векът на цар Симеон Велики. По тази тема са писали множество български и чуждестранни учени от различни поколения, но за първи път от времето на Спиридон Палаузов до днес Иван Божилов направи цялостен опит за синтез на времето и делото на великия български владетел в книгата си „Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на Средновековна България“ („Издателство на Отечествения фронт“, С. 1983 г.). В това монографично изследване се съдържат резултатите от редица предварителни проучвания, публикувани отделно у нас и в чужбина. Тук явлението „Златен век“ е разгледано като основа на Симеоновото управление и поведение, определящо действията му във вътрешно и външнополитическата сфера. Първоначално само реакция срещу проникването на византийското политическо влияние покрай покръстването на българите, Симеоновата политика постепенно се превръща в политическа идеология и си поставя като крайна цел изместването на Византия от центъра на православния християнски свят. Във връзка с това проф. Божилов сполучливо формулира основната идея на Симеоновата външна политика като *Pax Symeonica*. В монографията е отделено необходимото внимание на културния модел на българската християнска цивилизация през IX-X в., като се налага и доизяснява терминът *Преславска цивилизация*.. Именно в тази книга се съдържат най-важните изводи, до които Божилов достига относно плодовете от пренасянето на Кирило-Методиевото дело в България – развитие на грамотността и книжнината, нала-

гане на българския език и на българско духовенство в църковната организация на страната, създаване на специфично българска християнска култура, която позволява на България да заеме свое собствено място наред с Византия в общността на православните народи. Тези изводи, наред с оценките за останалите насоки от дейността на цар Симеон, дават една нова, по-пълна и по-научна представа за развитието на Средновековна България в края на IX и началото на X в. Нейните постижения в духовната и материалната сфера, в политиката и военното дело стават съизмерими не само с Византия, но и с останалите големи европейски държави през Ранното средновековие.

Обобщаващи трудове върху българската средновековна история. През последните години проф. Иван Божилов проявява видима склонност към обобщаващи трудове върху Българското средновековие. В резултат на това се появи неговият курс лекции по средновековна българска история и култура, четен пред студенти от Варненския свободен университет и Новия български университет. Една част от тях беше публикувана в книгата „Културата на средновековна България" („Абагар", С. 1996 г.). Цялостен поглед върху българската история през Средните векове Иван Божилов представи за първи път в колективния труд „История на България през погледа на историците Иван Божилов, Вера Мутафчиева, Константин Косев, Андрей Пантев, Стойчо Грънчаров" (Издателство „Христо Ботев", С. 1993 г.; второ издание, 1998 г.). Няколко години по-късно се появи и „История на България в три тома" („ИК „Анубис", С. 1999 г.) – основополагащ академичен труд върху българската история, дело на едни от най-известните български историци от БАН и Софийския университет. Първият том на това изследване отразява епохата на Българското средновековие. В него проф. Божилов е автор на главите, посветени на управлението на царете Симеон, Петър и Самуил; на България под византийска власт; на първите сто години от управлението на Асеневата династия (1186-1280) и на последните десетилетия от Българското средновековие – България при цар Михаил III Шишман Асен, цар Иван Александър Асен и „трите България" след неговата смърт.

Набелязаните основни направления от научната дейност на проф. Иван Божилов не включват някои от важните му изследвания с по-обособен характер като *Protobulgarica* – in: Byzantinobulgarica, IX, 7-61 (съвместно с Хр. Димитров); „Византийските василевси" („Абагар", С. 1997; в съавторство с И. Илиев, Хр. Димитров и И. Билярски); трудът „Български манастири" (ИК „Христо Ботев", С. 1999; съвместно с Л. Прашков и Н. Тулешков); „Франьо Рачки. История на България" („Абагар", С. 1999; съвместно с Р. Божилова) и много други.

Не е необходимо да навлизаме в подробности, за да търсим реалните измерения на изследователското дело на проф. Иван Божилов. Неговите книги и научна продукция като цяло достатъчно говорят за себе си и у нас, и в чужбина, където авторът им е също така добре познат. Но ще бъде грешка и да предприемаме някакви по-сериозни опити за оценка на един творчески път, който не е завършил и дай Боже да продължава още дълго.

Присъединяваме се към тези, които искренно го желаят на юбиляра.

СПИСЪК НА ПУБЛИКАЦИИТЕ НА ПРОФ. И. БОЖИЛОВ

1967

1. Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор, Изв. на държ. Архиви, 1967/14, 60-100.

2. Рец. на: „Родопите през вековете. Историческа христоматия". Редактор-съставител П. Петров, С., 1966, Изв. на държ. Архиви, 1967/13, 327-332.

1969

3. Рец. на: Л. Костадинова, В. Флорова, Б. Димитрова, Българо-руски научни връзки. Писма и документи, С., 1968, Изв. на държ. Архиви, 1969/18, 361-366.

1970

4. Към въпроса за византийското господство на Долния Дунав в края на X век, Studia balkanika, 1970/2, 75-96.

5. Печатът на Леон Сарацинопул – стратег на Йоанопол и Доростол, Ист. Пр., 1970/5, 98 – 109.

6. Културата Дриду и първото българско царство, Ист. Пр., 1970/4, 115-124.

7. Международен симпозиум по славянска археология, Ист. Пр., 1970/4, 162 -164.

1971

8. Битолският надпис на цар Иван Владислав и някои въпроси от средновековната българска история, Ист. Пр., 1971/1, 84-100.

9. Към хронологията на българо-маджарката война при цар Симеон (894-896), Военно-исторически сборник, 1971/6, 20-33.

10. Именникът на българските ханове, Славяни, 1971/3, 26-27.

11. Чл.-кор. Проф. В. Бешевлиев на 70 години, Ист.Пр. 1971/1, 161-162.

12. Шестнадесета национална археологическа конференция Ист. Пр. 1971/4, 153-155.

13. Рец. на: „Советское славяноведение 1969 “, Ист. Пр., 1971/2, 112-121 (в съавторство).

14. Les Petchenegues dans l'histoire des terres du Bas Danube (Notes sur le livre de P. Diaconu, Les Petchenegues au Bas-Danube), Et. Balk., 1971/3,170-175.

15. Рец. на : Γ. Χιονίδη. Ἱστορία τῆς Βεροίας τῆς πόλεως καὶ τῆς περιοχῆς. II. Βυζαντινοχρόνοι, Θεσσαλονίκη, 1972. ИП, 1971, 5, 138-145.

16. Рец. на: I. Barnea – St. Stefanescu, Din istoria Dobrogei, vol III, Bucuresti, 1971, (в съавторство с В. Гюзелев), Ист. Пр., 1972/3, 115-125.

17. Iv. Duijcev und sein Werk Medioevo bizantino-slavo, Et. Balk., 1972/4, 135-137.

18. Византийско-славянските отношния в трудовете на проф. Иван Дуйчев, Ист. Пр., 1972/6, 133-136.

1973

19. България и печенезите (896-1018), Ист. Пр., 1973/2, 37-62.

20. Към тълкуването на две известия на Йоан Скилица за градовете по Долния Дунав в края на X век, ИНМ Варна, 1973/IX, 111-122.

21. Надписът на жупан Димитър от 943 г. (теории и факти), ИОИМ и БИД – Толбухин, 1973/1, 37-58.

22. L'inscription du jupan Dimitre de l'an 943 (Theories et faits), Etudes historiques, VI (1973), 13-28.

23. One of Omurtag's Memorial inscription, Bulg. Hist. Review, 1973, 1, 72-76.

24. Zur Geschichte des Furstentums Vidin, Byzantinobulgarica, IV(1973), 113-119.

25. Проф. Иван Дуйчев и българското средновековие, Векове, 1973, 3, 78-80.

26. Рец. на: P. Diaconu – D. Viceanu, Pacuiul lui Soare – cetatea bizantina, ИНМ Варна, 1973/IX, 319-327.

27. Рец. на: D. Obolenski, The Bizantine Commonwealth: Eastern Europe 500 – 1453, Bulg. Hist. Review, 1973/2, 9096.

28. Рец. на: Γ. Χ. Κωνσταντινίδου, Νικόλαος Α' Μυστικός (852-925); Ἀ. Σταυρίδου-Ζαφράκα, Ἡ συνάντηση Συμεὼν καὶ Νικολάου Μυστικοῦ... BHR, 1973, 4, 122-124.

29. Un ouvrage interessant sur l'habitat de Kalfa sur le Dniestre, Et. Balk., 1973/4, 122-124.

1974

30. За Синайския псалтир и неговата езикова характеристика, Ист. Пр., 1974, 4-5, 202-204.

31. Рец. на: Й. Чангова, Средновековното селище над тракийския град. Севтополис (XI-XIV), С., 1973, Ист. Пр., 1974, 1, 120-126.

32. Рец. на: N. Oikonomides, Les listes de preseance bizantines des IX-X siecles, Paris, 1972, Bulg. Hist. Review, 1974, 4, 84-88.

1975

33. Към историческата география на северозападното Черноморие, I, Ὄγγλος, ИНМ,Варна, 1975/IX, 27-36.

34. Рец. на: P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris, 1971, Bulg. Hist. Review, 1975, 3, 108-112.

35. Рец. на: M. Balard, Genes et l'outre–mer. Les actes de Cafa du notaire Lamberto di Sambuceto (1289-1290). Paris, 1973. Ист. Пр., 1975, 3, 151-154.

36. Рец. на: R. J. Loenertz, Byzantina et franco–greaca, Roma, 1970, Et. Balk., 1975, 3, 139-141.

1976

37. Към историческата география на северозападното Черноморие, II. Μεσοποταμία – Μεσοποταμία τῆς Δύσεως, ИНМ Варна, XII/1976, 19-31.

38. Рец. на: V. Laurent, Le corpus des sceaux le l'emeire byzantin, vol. V, 1 et 2, Археоогия, 1976, 3, 74-76.

39. Рец. на: G. Dagron, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451, Paris, 1974, Et. Balk., 1976, 4, 141-143.

1977

40. Белота – български властел от началото на XIII в., Ист. Пр., 1977, 1, 71-81.

41. La „Chronique de Moree et e'histoire de Bulgarie au debut du XIII siecle (1204-1207)", Bulg. Hist. Review, 1977, 2, 37-57.

42. В. Н. Златарски, Речник на българската литература, 2, С., 1977, 63-64.

43. Рец. на: D. M. Nicol, The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus), 1100 – 1460, Washington, 1968, Bulg. Hist. Review, 1977, 1, 106-128.

44. Рец. на: Cronaca di Monemvasia. Introduzione, testo critico e note a cura di Iv. Dujcev, Palermo, 1976, Векове, 1977, 3, 77-78.

1978

45. Hase's Anonym and Ihor Sevcenko's Hypothesis, Byzantino Bulgarica, V(1978), 245-259.

46. Les Bulgares dans la preseance et dans l'administration byzantine, Et. Balk., 1978, 3, 112-120.

47. Le 70eme anniversaire du professeur Ivan Dujcev, Bulg. Hist. Review, 1978, 1, 116-120.

48. Рец. на: G. Moravcsik, Einfuhrung in die Byzantinologie, Ист. Пр., 1978, 3, 114-117.

49. Рец. на: J. Lefort, Actes d'Esphignemou, Paris, 1973, Bulg. Hist. Review, 1978, 3, 116-118.

50. Рец на;Venezia e il Levante fino al seculo XV, Vol. I, 1,2, II, Firenze, 1973-1974, Byzantinobulgarica, V(1978), 339-343.

1979

51. * *Анонимът на Хазе. България и Византия на Долни Дунав в края на X век, С., БАН, 1979, 220.*

Книгата представлява издание на трите фрагмента открити и публикувани за първи път от Ш. Б. Хазе, придружено с български превод, обстоен коментар и подробно историческо обяснение. В седемте приложения са разгледани някои важни въпроси, свързани с тълкуването на текста или съдбините на българските земи на север от Долни Дунав.

52. Рец. на: A. Guillou, La civilisation byzantine, Paris, 1974, Byzantino-slavica, 1979, 1, 35-37.

53. Рец. на: A. Guillou, La civilisation byzantine, Paris, 1974, Bulg. Hist. Review, 1979, 3, 107-110.

1980

54. Les bulgares dans l'empire byzantin, ГСУ ИФ, 1975/т.69, С., 1980, 141-193.

55. Цар Симеон: Златният век на средновековна България Ист. Пр., 1980, 1, 5-22.

56. България при Асеновци, Ист. Пр., 1980, 2, 80-95.

57. Бележки върху българската история през XIII век. – В: Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев, С., 1980, 78-81.

58. A propos des rapports bulgaro–byzantins sous le zar Symeon(893-912), Byzantinobulgarica, VI (1980), 73-81.

59. Das Goldene Jahrhundert unter Zar Simeon. – In: Mitteilungen des Bulg. Forschungsinstitut in Osterreich, III (1980), 1, 149-160.

1981

60. La famille des Asen (1196-1260). Genealogie et prosopographie, Bulg.Hist. Review, 1981, 1-2, 135-156.

61. България през последните три десетилетия на X в. – В:История на България, 2, С., 1981, 234-238 (в съавторство с В Гюзелев)

62. България при цар Симеон: 1. Външнополитически отношения. – В: История на България, 2, С., 1981, 278-296, 331-334.

63. Родословието на цар Иван Александър, Ист. Пр., 1981, 3-4, 153-177.

64. Цар Симеон Велики (893-927), Военно-исторически сборник, 1981, 5, 76-84.

65. Ранносредновековната българска култура. – В: България 681-1981,С., 1981, 64-73.

66. Цар Симеон: Златният век на средновековна България. В: България 681-1981, 81-96.

67. Златният век на цар Симеон. – В: Изкуство и култура на средовековна България, С., 1981, 59-72.

68. За популярността на композитора Йоан Кукузел. – В: Йоан Кукузел: живот, творчество, епоха, С., 1981, (Музикални хоризонти 18-19), 133-139.

69. L'hagiographie bulgare et l'hagiographie byzantine: unite et divergence. – In: Hagiographie, cultures et societes IV-XII siecles, Paris, 1981, 535-556.

1982

70. Цар Калоян, Военно–Исторически сборник, 1982, 5, 131-147.

71. Les Bulgares dans l'empire Byzantine. – In: XVI Congres international d' Etudes byzantines, Anten II/2, 32/2, 155-163.

72. Рец. на: P. Lemerle, Les Plus anciense recueils des miracles de Saint Demetrius, Vols. I-II, Paris, 1979, 1981, Bulg. Hist. Review, 1982, 2, 115-121.

1984

73. **Цар Симеон Велики (893-927): Златният век на Средновековна България, С., Изд. ОФ, 1983, 222.*

Книгата е посветена на най значимата епоха в историята на средновековна България. Явлението „Златен век" е разгледано в неговата пълнота, което далече надхвърля литературния живот; от друга страна културният „бум" е разгледан като предпоставка за действията на цар Симеон във външнополитическата област а не като негово следствие. Особено внимание е обърнато на новата българска политическа идеология, която авторът нарича pax Cimeonica и на цялостната характеристика на епохата, получила наименованието Преславска цивилизация.

74. **Стара българска литература, 3. Исторически съчинения, Български писател, С., 1983, 444 стр.*

Третият том от поредицата „Стара българска литература" е посветен на историческите борби. След един обширен увод (с. 5-38), в който се прави цялостна характеристика на българската средновековна историопис, са публикувани всички текстове, които могат да бъдат характеризирани като исторически: надписи, историко-летописни творби, приписки и преводни хроники (Йоан Малала, Георги Амартол, Симеон Логотет Метафраст, Йоан Зонара и Константин Манаси). Обширен коментар и показалец (с. 345-440) улесняват използването на публикуваните текстове.

75. Цар Симеон и Златният век на средновековна България. – В: Кирило-Методиевски страници, С., 1983, 181-186.

1984

76. Един осмогласник от времето на цар Иван Александър. – В:Сборник в памет на проф. Ст. Ваклинов, С., 1984, 60-65.

77. L'arbre genealogique de la reine Helene a Mateice. – In: Etudes historiques, XII (1984), 7-19.

1985

78. **Фамилията на Асеневци (1186-1460).Генеалогия и просопография, С., БАН, 1985, 504, 35 фиг., 2 родословни таблици и 1 карта. Второ издание, С., БАН, 1994.*

Книгата е разделена на две части:Асеневци в България и Асеневци във Византия.Сред просопографските статии се открояват тези за Иван I Асен, Калоян, Борил, Иван Александър, Иван Срацимир и др. както и статиите, посветени на най-видните Асеневци във Византия: Йоан III Асен – деспот Йоан Асен, Михаил Асен, Андроник Асен, деспотите Йоан и Мануил Асен и др. В първото приложение са събрани данни за представителите на Асеневата фамилия във Франкска Морея, Трапезунд, Кримска Готия, Молдова, Кипър, Венеция, Неапол, о-в Кефалония. Във второто са разгледани родословното дърво на царица Елена в Матейче и „Молебен канон за царя" на Ефрем, Йоан Евгеник и неговата епитафия за Исаак Асен,писмото на папа Пий II до Александър Асен.

79. **Жофроа дьо Вилардуен. Завладяването на Константинопол. Превод от старофренски, предговор и бележки. С., Наука и изкуство, 1985, 2-15.*

Книгата се състои от обширен увод, посветен на личността на Вилардуен и неговото прочуто съчинение, превод от латински, който е възможно най близък до изказа на автора, коментар и просопографски каталог на рицарите, участвали в IV кръстоносен поход и в завладяването на Константинопол, споменати от Вилардуен.

80. Цар Калоян. – Във: Величието на Търновград, С., 1985, 56-73.

81. About the Historical Geography of the Northern Black Sea Coast, (съвм. с Хр. Димитров), Bulg. Hist. Review, 1985, 4, 50-68.

82. Асеневци и възобновяването на българската държава, сп. Младеж, 1985, 10, 25-27.

83. В. Бешевлиев. – В: Кирило-Методиевска енциклопедия (КМЕ), 1, С., 1985, 175-177.

84. Битолски надпис, КМЕ, 1, 196-198.

85. Василий I (867-886), КМЕ, 1, 360.

86. Ив. Венедиков, КМЕ, 1, 328.

87. Княз Владимир, КМЕ, 1, 449-450.

88. Ив. Дуйчев, КМЕ, 1, 617-620.

1986

89. Preslav et Constantinople: dependance et independance culturelles. In: The 17-th Internationale Byzantine Congress. Major Papers. New Rochelle – New York, 1986, 489-446 et 20 fig.

90. L'ideologie politique du tsar Symeon: pax Simeonica. Byzantinobulgarica, VIII(1986), 73-88.

91. Tabula Bulgariae Medii Aevi. (в съавт. с Кр. Гагова) – Byzantinobulgarica, VIII (1986), 324-329.

92. In memoriam Иван Дуйчев. – Старобългаристика, 1986, 3, 103-106.

93. **Кратка история на Добруджа. Гл. II (с. 43-77): Средновековие, Варна, 1986*

Цялостен очерк за средновековната история на Добруджа – политическа история, администрация (гражданска и църковна), материалната култура, ролята и значението на тази област разположена между централните части на българската държава и нейните отвъддунавски земи.

94. Хиляда години от битката в „Българската клисура". – Нови книги 1986/XXX, юни, 12, 28-32.

95. Слово за Иван Дуйчев. – Исторически преглед, 1986, 7, 7-9.

1987

96. ** Българската литература и книжнина през XIII век. Агиография, химнография, историко-летописни съчинения, белетристика, апокрифи из сборниците на XIII век, писма, грамоти, приписки, надписи. Съставителство и редакция (Иван Божилов и Ст. Кожухаров). С., Български писател, 1987, 320 стр.*

Книгата „Българската литература и книжнина през XIII век" е плод на своеобразен подход, който позволява да се погледне по особен начин на българския духовен живот: какво е сътворил, какво е чел или какво е слушал българинът в продължение на едно столетие. Тринадесетият век заема особено място в българското средновековно минало. Това е векът, когато наскоро обновената българска държава осъществява, не само своето окончателно политическо и етническо обединение, но и достига върха на своето политическо и военно могъщество. Книгата дава една цялостна картина на книжовия живот и на духовната еманация на българския народ през XIII век.

97. България през XIII век. – В: Българската литература и книжнина през XIII век, 7-23.

98. Иван Дуйчев. – Бюлетин на Център „Иван Дуйчев", С., 1987, 3-10, 13-20.

99. Хиляда и седемдесет години от битката при Ахелой. – Нови Книги,1987/XXXI, август, 16.

100. Как се пише рецензия ? – Ист. Пр., 1987, 2, 90-94.

1988

101. El naciemiento de la Bulgaria medieval (problemos metodologicos, terminologicos y typologicos). – Revista de la Universidad Complutense. Volumen extraordinario. Madrid, 1988, 41-50.

102. La Bulgaie medievale. – In: Tresors d'art medieval bulgare VII-XVI, siecle. Geneve–Berne. 1988, 3-9.

103. In memoriam Ivan Dujcev. – In: Bulgaria pontica medii aevi, II. Sofia, 1988, 703-713.

104. Няколко бележки върху византийската администрация в Североизточна България: 971-1000. – В: Сборник в чест на академик Хр. Христов. Изследвания по случай 70-годишнината му, С., 1988, 18-27.

1990

105. Карвуна – твърдина на средновековна България. – В: Балчик – древност и съвремие. Балчик, 1990, 6-24.

106. Рец. Les outils dans les Balkans du Moyen Age à nos jours, I-II. Paris, 1986. – Ист. Пр., 1990, 9, 97-98, Byz. Bulg. IX (1995), 229-230.

107. Рец. V. Laurent. Le corpus II; G. Zacos. Byzantine Lead Seals II; N. Oikonomides. Dated. – Ист. Пр., 1990, 10, 69-71., Biz. Bylg. IX(1995), 210-212.

108. Рец. J. Fine. The Earliy Medieval Balkans; The Late Medieval Balkans Ann Arbor, I-II, 1983, 1987. – Ист. Пр., 1990, 11-12, 85-91.

109. Рец. Sibenski diplomatarij. Sibenik, 1986. – Etudes Balkaniques, 1990, 2, 142-143.

110. In memoriam Paul Lemerle. – Etudes Balkaniques, 1990, 3, 145-146.

111. Jochim I. – Lexikon des Mittelalters, V, 3 (1990), 484-485.

112. Iskar. – Ibidem, V, 4 (1990), 680.

113. Ivajlo. – Ibidem, V, 4 (1990), 832-833.

114. Kalojan. – Ibidem, V, 4 (1990), 878.

1991

115. Още за Плиска. – Ист. Пр., 1991, 1, 70-74.

116. Ὄρος τῶν Βουλγάρων. – В: Старобългарска литература, 25-26, 1991, 102-109.

117. Няколко бележки върху Skilitzes Matritensis – Проблеми на изкуството, 1991, 3, 18-25.

118. Иван Дуйчев и изворознанието. – В: Помощни исторически дисциплини, 5, С., 1991, 262-264.

119. Два нови тома от колекцията „Архив на Атон". – Ист. Пр., 1991, 1, 90-92; Byz. Bulg. IX (1995), 202-203, 203-204.

120. Рец. J. Karayannopoulos. Les Slaves. La pretendue interruption des com-

munications entre Constantinople et Thessalonique du 7eme au 9eme siècle. Athènes, 1989, 38, Byz.Bulg. IX(1995), 233-234, Ист. Пр., 1991, 2, 90-91.

121. Рец. I. Tarnanidis. The Slavic Manascripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai.Thessaloniki, 1988, 363, Ист.Пр., 1991, 3, 103-104.

122. Рец. Actes de Kutlumus. – Ист. Пр., 1991, 5, 108-112.

123. Три книги върху историческата география на Македония. – Ист. Пр., 1991, 9, 96-102.

124. Kroum. – Lexikon des Mittelalters, V, 5 (1991), 1552.

125. A la frontiere de deux epoques. Modes de vie et de pensee en Bulgarie medievale. – In: Modes de vie et modes de pensee a Byzance. Responsable A. Guillou. P. R. I. Pierre Belon. Paris, 1991, 143-147.

126. Marin Drinov. – In: Great Historians of the Modern Age. An International Dictionary. Greenwood Press, New York–London, 1991, 96-97.

1992

127. Хрониката на Константин Манаси. Предговор, увод, превод и коментар, И. Буюклиев; исторически бележки И. Божилов, С., 1992, 225-242.

128. Раждането на средновековна България (Нова интерпретация), Ист. Пр., 1992, 1-2, 3-34

129. Слово за учителя. – Старобългаристика, 1992, 2, 3-5

130. Рец. J. Herrein. The Formation of Christendom. – Ист. Пр., 1992, 3, 117-118, Byz. Bulg. IX (1995), 212-213.

131. In memoriam В.Бешевлиев. – Ист. Пр., 1992, 8-9, 157-159.

1993

132. **История на България. (колектив), София, Изд. Къща „Христо Ботев", 1993, 7-136: България в епохата на Средновековието. Второ изд.: 1998.*

История на България от Средновековието до 1944 г. през погледа на историците Иван Божилов, Вера Мутафчиева, Константин Косев, Андрей Пантев, Стойчо Грънчаров.

133. Преславската цивилизация. – В: Преслав 4, Сборник, София, 1993, 33-47.

134. Първобългарският надпис от Филипи. Нови теории и факти. – В: Studia protobulgarica et mediaevalia europensia. В чест на проф. В. Бешевлиев. Велико Търново, 1993, 173-181

135. Размишления върху културата на средновековна България. – История, 1993, 2, 1-11.

136. La Bulgarie dans la tempete. – le Debat – Gallimard, Paris, 1993, 76, septembre – octobre, 25-31.

1994

137. КНАЖЄНИИЄ СЛОВЄНЬСКО или Σκλαβοαρχοντία – Старобългарска литература, 28-29, 1994, 23-28.

138. Antieretica. – В: Сборник в чест на акад. Д. Ангелов. София, 1994, 105-112

139. Българската народност през Средновековието (Уводни бележки към една дискусия). – В: Етническият проблем и националният въпрос на българите, Пловдив, 1994, 80-94.

140. Васил Златарски и неговата „История на Българската държава през средните векове ". – Във: В. Златарски. История на българската държава през средните векове, Т. I, ч. 1, София, 1994 (второ фототипно издание), V-XI.

141. Предговор: Гръцки извори за българската история, IX/2, София, 1994, 5-7.

142. Предговор: Рамон Мунтанер. Хроника. София, 7-14.

1995

143. **Българите във Византийската империя. София, БАН, 1995, 372 стр.*

Книгата е посветена на изключително важен проблем както от българското средновековно минало, така и от историята на Византия: българската диаспора във византийската империя (VII-XV). В първата част на книгата изчерпателно са изложени проблемите за масовата емиграция и индивидуалното заселване на българите във Византийската империя и политиката на Византия към българите в империята. Втората част е посветена на българските светци във византийската агиография и българите във византийското изкуство. Третата е просопографски каталог, който съдържа около 500 биографични статии за българи или византийци от български произход.

144. * *Седем етюда по Средновековна история, София, Анубис, 1995, 366*

След един теоретичен увод в книгата се разглеждат корените на българската култура, културата на „варварска" България изграждането на българска християнска култура, културната индентичност на Второто българско царство и българската културна диаспора.

145. Protobulgarica (в състав. Хр. Димитров). – Byz.Bulg., IX, 1995, 7-61.

146. Портретите в Боянската църква. Легенди и факти. – Проблеми на изкуството, 1995, 1, 3-9.

147. Основаването на Светата атонска българска обител Зограф. Легенди и факти. – В: Светогорска обител Зограф, I, 1995, 13-21.

148. „История на Охридската архиепископия" в човешката съдба и изследователската дейност на Иван Снегаров. – В: И. Снегаров. История на Охридската архиепископия. I, София, 1995 (второ фототипно издание), 5-16.

149. Културната идентичност на Второто българско царство. – В: Културни, исторически и етно-политически отношения между християнството и ислама на Балканите XIV-XVвек, София, 1995, 7-24.

150. Рец. на: J. Karayannopoulos. L'inscription prabulgare de Direclere. Athenes, 1986, Byz. Bulg. IX (1995), 208-210.

151. Д. Оболенски – В: КМЕ II, 841-843.

1996

152. **Културата на средновековна България. София, Абагар, 1996, 199 стр.*

Книгата е обобщаващ труд върху Българското средновековие. Тя е разделена на две части: от една страна се дава теоретичен поглед върху проблемите на културата на средновековна България, а от друга се проследява културното развитие на „варварска" България към християнската цивилизация и българската културна диаспора.

153. Ватиканският Манасий (Cod. Vat. Slavo. 2). Текст и миниатюра. – Проблеми на изкуството, 1996, 2, 3-12.

154. „Мъчение на зографските монаси". Легенди и факти. – В: Светогорска обител Зограф, II, 1996, 175-189.

155. Prefazione: I. Dujcev. Medioevo Byzantino-slavo, IV / 1, Sofia, 1996, 13-16

156. Празници и зрелища в средновековна България. – В: Празници и зрелища в европейската културна традиция през Средновековието и Възраждането. София, 1996, 27-43.

1997

157. **Византийските василевси. (Авторски колектив И. Божилов, И. Билярски, Хр. Димитров, Ил. Илиев). София, Абагар, 1997, 422 стр. Съставителство и редакция.*

Книгата се състои от две части. Първата, която изпълнява ролята на теоретично въведение е озаглавена „Византийските василевси". В нея се разглеждат произходът на императорската власт и инвеститурата на императора, изискванията, които византийската политическа мисъл поставя пред един василевс и пътят към властта, императорският култ и титулатурата, функциите на василевса и неговият частен живот, императорскта фамилия и съдбата на византийските василевси. Втората част на книгата съдържа 87 биографични статии, посветени на византийските василевси от Константин I Велики (324-337) основател на грдада край Босфора до Константин XI Палеолог (1448-1453). Въведението и биографичните статии са придружени с богата библиография.

158. **Български Манастири (съвместно с Л. Прашков и Н. Тулешков). С., ИК „Христо Ботев", 1999.*

Книгата съдържа уводна част, в която са разгледани историята, архитектурата и изкуството на българските манастири, а след това са представени – в текст и образи – 32 най-значими български обители.

159. Византийският василевс. – Във: Византийските василевси (вж. 157), 5-48.

160. Династията на Палеолозите. – Във: Византийските василевси (вж. 157), 367-413.

161. Тадеуш Василевски и средновековната история на Балканите. – В: Т. Василевски. България и Византия IX-XVвек. Изследвания. София, 1997, 5-12.

162. Предговор: О. Маждракова-Чавдарова. Национално-революционни борби на българският народ 1828-1878 г. С., 1997, 5-8.

1998

163. История на България (колектив). С., Абагар, второ издание, 1998, (вж.132).

164. Држава и црква у Бугарској (1218-1241). – В:Свети Сава у српској историји и традицији. Београд, 1998, 75-83.

165. Предговор; Р. Божилова. история на Хърватия. С., 1998, 5-10.

166. Предговор: Кр. Гагова. Кръстоносните походи. С., 1998, 5-10.

167. Предговор: Ив. Дуйчев. Византия и Славянският свят. С., 1998, 7-25

168. Предговор: Жак льо Гоф. Цивилизацията на средновековния Запад. С., 1998, 5-8

169. Предговор: Фр. Бродел. Средиземноморието и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998, 5-6

1999

170. **История на България в три тома. Т.I. История на средновековна България VII-XIVвек. (в съавторство с В. Гюзелев). С., Анубис, 1999.,* стр. 229-526, 562-676, 689-700.

171. **Фр.Рачки. История на България. Увод, текст, превод от хърватски и коментар Р. Божилова и Ив. Божилов. С., 1999, 250.*

Публикува се за първи път (факсимиле на оригинала и с превод на български език) „История на България", написана от видния харватски учен Фр. Рачки между 1863 и 1866. Книгата съдържа и обширен увод, посветен на живота и научната дейност на Фр. Рачки и подробен коментар към текста.

172. **Държава и църква през XIII век. С., 1999, 89-130.*

Превод на съвременен български език на кореспонденцията на българите с папа Инакентий III и „Синодика на цар Борил", придрожен с обяснителни бележки и послеслов.

173. България в епохата на цар Самуил. – Ист. Пр., 1999, 5-6, 197-208.

174. Православието и западния свят. Исторически бележки. Сп. „Демократически преглед", 41-42, 1999, II част, 687-691.

175. Предговор: Кр. Манчев. История на Сърбия. С., 1999, 5-12

2000

176. **Жофроа дьо Вилардуен. Завладяването на Константинопол. Предговор, првод от старофренски, приложения и коментар. Второ поправено издание (вж. 79)*

177. Диктаторъ правителъ или строителъ. В: МИФ 6, На проф. Б. Богданов γέρας. С. , 2000 , 1-18.

178. Иван I Асен и Стефан Неманья – Свети Стефан: родоночелници две породице – две династије. – В: Стефан Неманья – Свети Симеон Мироточиви. Историја и преденеа. Београд, 2000, 47-54.

2001

179. *Actes d'Iviron I, №10 et les Bulgares en Chalcidique (995-996). – Mediterranees, 26-27.*

180. Предговор: Латински извори за българската история V, ч. 1. София, 2001, 5-6.

2002

181. Изток - Запад в европейското Средновековие. – В: Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002, 64-78.

182. Жан Франсоа Мармонтел, „Велизарий" и българите (Една византийска легенда и нейният път до възрожденска България). – В: ΠΙΤΥΗ Изследвания в чест на проф. Иван Маразов. София, 2002, 307-312.

Под печат

184. Jakov Lukari I bugarske povijest. – In: Odmosi Hrvata I Bugara od X do XIX stoljeca posebnim osrtom na vrijeme Dubrovacke Republike. Zagreb

СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ: ЦАРСТВОТО И НАРОДА

Иван Билярски

1. Няколко от тезите на Ив. Божилов, отразени в малко по-голям брой произведения, поставят извънредно интересни теоретични проблеми, които дават възможност за нов поглед върху средновековната история на България. В този смисъл би трябвало преди всичко да упоменем изследванията върху политическата идеология на цар Симеон I, нейното развитие през цялото Средновековие и отражението и върху българската средновековна култура[1]. Тук нямам предвид само целта – да го наречем «бляна» – на този български владетел и пътищата, по които се опитва да го осъществи. Още по-важно е наследството, което той оставя след себе си и което можем да открием в движението на Асеневци и в политиката на голяма част от представителите на тази династия през XIII-XIV век. Посвещавайки тази си статия на шестдесетото десетилетие на юбиляра, аз бих искал да се опитам да преформулирам някои от неговите идеи и да ги съотнеса към един от големите проблеми, стоящи за обсъждане пред българската историография – а именно този за характера на българската държава през Средновековието и по-точно за адекватността на тезата за нейния етнически, народностен характер. Един нов поглед върху тази проблематика би ни позволил да предложим и нови идеи относно мястото на държавата в етногенетичния процес на българите.

Бих искал да спомена една друга важна теоретична теза на Ив. Божилов – тази за *варварския* характер на езическа България. Действително, би трябвало да изучаваме проблемите, свързани със заселването на Балканския полуостров от славянските племена и от прабългарите в контекста на цялостната ситуация в Европа по време на Великото преселение на народите. Това е времето на придвижване на огромни човешки маси от централните и северните части на континента, както и от Евразийската степ към територията на Империята; това е и време на упадък на Римския свят и на зараждането на т. нар. *„варварски държави"*. Различните съдби на Източната и на Западната Римска империя определят и различното развитие в Западна Европа от това на балканските народи. Рим пада и бива разграбен от варварите, докато Константинопол, Новият Рим, остава столица на християнския свят[2]. Източната империя не само устоява на атаките на славяни, германци, степни народи и араби, но даже успява да създаде посредством своето културно и политическо излъчване една

общност, която постепенно, в течение на вековете, обхваща повечето от славянските народи, румънците, Кавказ. Характерните черти на тази общност са православната вяра, книжовността, литургията и изкуството, както и наличието на имперската идеология, която доминира политическата им доктрина и до голяма степен определя техните държавни структури, политически живот и съдбите на народите. В настоящата статия бих искал да поставя въпроса за имперския характер на българската християнска държава през Средновековието и нейното място в етногенезиса на българската народност. Ще се опитам и да дам един възможен отговор на тезата за наличието на особена, целенасочена и дефинирана етнообразувателна политика на българските владетели. Давам си сметка за значението на проблема, чието решаване не може да бъде изчерпано в една статия, още повече, че той засяга някои от основните стълбове на българската историография, определени още в епохата на Възраждането. Затова тук ще предложа само основните идеи.

2. Преди няколко години Ив. Божилов лансира тезата, че българската държава след установяването на хан Аспарух на Балканите е държава от варварски тип[3]. Това е организъм на агресивен и завоевателен народ, установен на територията на Империята и намиращ се във военна и идеологическа опозиция с нея. Тази опозиция е демонстрирана по извънредно ясен начин в надписа от Филипи: Ἤ της τὴν ἀλήθηαν γυρεύη, ὁ θεὸς θεορεῖ κὲ, ἢ της ψεύδετε, ὁ θεὸς θεορεῖ. Τοὺς Χριστιανοὺς οι Βούλγαροι πολὰ ἀγαθὰ ἐπύισαν κὲ οἱ Χριστιανοὶ ἐλησμόνησαν, ἀλλὰ ὁ θεὸς θεορεῖ[4]. Това е твърде интересно сведение, което не бихме могли да открием през по-късния период. В него писача противопоставя не само езичниците на християните, ала и българите на ромеите, като същевременно посочва и справедливата страна и кауза. В този текст „богът" не е християнския Бог, но той също е всемогъщ и се нарежда на праведната страна, на страната на *„нашите"*, на българите.

Помоему, етногенетичния процес у българите би трябвало да бъде разглеждан в контекста на същия в други варварски държави, още повече, че те са и много по-добре изучени. При тях бихме могли да определим три модела на етническо развитие и формиране на идентичност[5]: *първият е* свързан с идентификация посредством кралски род, произходът от чийто легендарен праотец е и произход на народността; *вторият* модел предполага наличието на голяма племенна конфедерация, като тази в държавата на Атила, в рамките на която всеки народ запазва своите специфики; *третият* е най-проблематичен доколкото идентичността на едва формираща се народност е „заета" от външни племена, които я обединяват и водят, предоставяйки ѝ своето име. Етногенетичният процес у българите е сложен и в никакъв случай не е единен. По същество той се различава в епохите преди и след Покръстването.

Можем с основание да твърдим, че до седмото десетилетие на IX век България е прабългарска, тюрко-българска държава. По своя етнически характер тя няма почти нищо общо с условно казано *„славянската"* България през епохата на Късното Средновековие (XIII-XIV в.), макар и това да са етапи в развитието на една и съща държава. Също така можем да кажем, че езическа България няма нищо общо в своите държавни структури и политическа доктрина с Второто българско царство. Езическа България съхранява организацията на

завоевателно номадско племе, чиято държава е тя. Институциите ѝ, които са в процес на формиране, са наследени от старите тюркски традиции и даже зачатъците на териториална администрация са доминирани от тях. Текстът на Хамбарлийския надпис показва, че и в IX век откриваме деление на държавната територия на лява (Изток), дясна (Запад) и централна част[6], което несъмнено е наследено от организацията на войнствените племена, атакуващи богатия юг: било Китай, било Империята. Славянските елементи отсъствуват и така си и остават нетипични за формиращите се държавни структури на езическа България, ако не броим племенната организация на славянското население, която не е държавна.

За съжаление, не разполагаме с обстойни данни относно формирането на идентичността на българите през езическия период при все това, някои текстове биха могли да ни подскажат, че става дума за идентификация на религиозна основа, свързана с митични праотци и с владетелските родове – и особено с рода Дуло – които са изрично посочени в Именника. В рамките на етногенетичния процес у други варварски народи, това принадлежи към „първия" от горепосочените модели, който се характеризира с най-голяма стабилност, но и с най-корава затвореност в племенните и по същество „родови" структури. Във връзка със съществуващите в българската историография тези за „образуване на българската народност", които ще разгледам по-долу, бих искал да подчертая, че този модел е най-изолационистски и предполага съзнателно разграничаване на *варварите* от завареното население посредство религиозно противопоставяне, забрана за междуобщностни бракове и различни правни системи. Тези процеси са сравнително добре изучени що се отнася до Западна Европа[7], ала биха могли да бъдат съотнесени и към ситуацията в езическата българска държава. Предварително бих се осмелил да кажа, че формирането на *славянската* българска народност около зародилата се в прабългарския етнос държавност (сиреч т. нар. „трети модел", характерен за русите или франките) е покъсно явление.

Прабългарските институции се съхраняват до края на Първото царство. Цялостната трансформация на страната, осъществена посредством Покръстването, засяга и тях, но в един по-дълъг период, който завършва чак с установяването на новата държавна система по време на Второто царство. От друга страна, основният резултат от Покръстването в Православното християнство е промяната в духовната област, в културата и в пътя, поет от българското общество. Тази промяна несъмнено се отразява на политическата и държавна доктрина, изградени вече на основата на съвършено различни принципи. От времето на цар Симеон I насетне България тръгва по пътя на изграждане на Православно царство или на Империя, с нейните особени структури, институции и практики. Става дума, разбира се, не за създаване на нещо принципно ново, а за заимствуване, за имитация, приближаване и опит да се копира вече създаденото в Източната Римска империя. Прави се опит, иначе казано, да се изгради *Imperium extra Imperium,* което е новост за епохата, ала не е изключение в историята на източнохристиянските народи. Това се случва в почти всички православни страни, градящи идентичността си под лъчението на Константинопол, в един или друг момент от историческия им път.

3. Покръстването довежда до цялостна промяна на модела, на типа държава в България. Старият режим, основан на племенните прабългарски традиции, на могъществото на боилите и на езическата религия на степния народ е преодолян. Първият удар е нанесен от хан Борис I, който смазва съпротивата на езичниците, което завършва с погубването на петдесет и два боилски рода, а вторият следва няколко десетилетия по-сетне с въвеждането на славянския език за официален в държавата. Това без съмнение е акт от огромно значение, който заслужава особено внимание. Тук бих искал само да подчертая, че той не е резултат на нормалното развитие на обществото. Това не е просто легитимация на вече съществуващо положение. Адекватното му изучаване може да бъде постигнато само в неговия собствен контекст[8]. По същото време се осъществява и един друг акт – а именно смяната на столицата[9] – и можем да смятаме, че двата са израз на една и съща политика. Това са знаци за скъсване с езичеството и с държавната традиция (тъкмо, прочее, етническата тюрко-българска такава), основана на него, както и създаването на една нова държава, държава от имперски тип, какъвто откриваме в Константинопол. Това е държава, която мисли себе си не само като политическо образувание, но и като свещена структура, имаща за задача не само мира и просперитета на людете, но и повеждането им по пътя на Спасението, в което очевидно се доближава до характеристиката на Христовата Църква. Новата столица – това е Царския Град; новият език не е език на мнозинството от населението, а имперски език, който е призван да изпълнява сходни културни функции с латинския на Запад или с гръцкия в Константинопол. Това са знаци за създаването на една универсалистична, вселенска държава, които би трябвало да изучаваме в контекста на другите такива знаци – а именно царската титла на владетелите, Патриаршията, както и реалната политика, водена от българските владетели.

3.1. Сред тези знаци царската титла има особено значение. Самите претенции за нея следват въздигането и упадъка не само на българския, ала и на други балкански народи. България е първата държава на полуострова, която обръща погледа и стремежите си към Константинопол. Това, което бих искал да подчертая е, че цар Симеон I не иска да направи някаква империя в България, някаква „Българска империя“. Напротив, със силите на българското общество той се опитва да постигне стремежа си към онази Империя, онова Християнско Царство, което може да бъде само единствено и вселенско като отражение на единното Царство Божие във видимия свят. Ето защо и титлата на този владетел не е просто „цар на българите“, а „василевс на ромеите“[10]. Това, което е от особена важност за нашето настоящо дирене е фактът, че терминът „ромеи“ не е етноним[11]. В този случай той няма нито първончалното си значение на „римляни“ – поне не в гражданския смисъл на думата – нито се покрива напълно даже това, което сетне бива заменено от научния технически термин „византийци“. Тук би трябвало да съзрем онзи смисъл на думата, който назовава така всички истински християни, всички православни, Божия народ, Новия Израел. Това значение, разбира се, произлиза и е свързано с римската имперска идея, която след християнизацията на Империята през IV век приема все повече религиозен, конфесионален характер, на който аз тук бих искал да настоя. Така се оказва, че „ромеите“, поданиците на василевса, са цялата Вселена, ця-

лата Ойкумене и това е една от най-характерните черти на универсалистката политическа идеология на Константинопол. Всички тези наблюдения ни насочват и към правилно оценяване на целите, които си е бил поставил българският владетел.

Като политическа идеология, българската държава запазва своята имперска специфика и през епохата на Късното Средновековие (XIII-XIV в.) – това, което зовем „Второ българско царство". Този факт се доказва от различни сведения, ала тук бих искал да обърна внимание особено на едно от тях, още повече, че заслугата за неговото правилно осмисляне е на юбиляра, когото честваме. Става дума за една от акциите на братята Асеневци, доказваща характера на тяхното движение. Според хронистите на Третия кръстоносен поход, Калопетър предложил на император Фридрих I Барбароса четиридесетхилядна армия, ако получел от него „coronam imperialem regni Graecie"[12]. Това сведение не е останало незабелязано в българската историография, макар и понякога да е получавало неадекватни интерпретации. Сред тях може да бъде посочена свързаната с тезата за „народностна" държава идея, че става дума за претенции за територии в Тракия, населени с гърци или за признване на *независимостта* на България[13]. Както правилно посочи преди време Ив. Божилов[14], движението на Асеневци не е някакво „въстание", целящо освобождаването от *„византийско иго"*. Напротив, той го формулира като една *Renovatio Imperii,* възстановяване на Царството, на една държава, която отново да постави питането за доминиране над православния свят, сиреч над православната Ойкумене, над Вселената. Това е и автентичния смисъл на искането за короната на „гръцката"[15] империя, което Асеневци отправят към императора на Свещената Римска империя.

3.1.1. Всички елементи на титулатурата на българските владетели – която е, прочее, и най-важния знак за техните имперски стремежи – следват традицията на василевсите. На първо място това е самата титла „цар", на която бих искал да отредя малко повече внимание. Тук не ще повтарям цялата история на нейното формиране, на стремежите на цар Симеон I, на войните или на срещата му с патриарх Николай Мистик в Константинопол – всичко това е твърде подробно разисквано в българската историография. Произходът на самият термин също е сравнително добре проучен. Без съмнение етимологията му се корени в латинското „ceasar", което в епохата на Римската империя е една от титлите на императора и тя, макар и девалвирала в тетрархията на Диоклетиан, където отстъпва на „augustus", до голяма степен запазва ранното си значение[16]. За съжаление трудно бихме могли да проследим възникването на термина (възприет прочее посредством готския език) и най-ранното му развитие. Навярно води началото си още от палеославянската епоха, ала мисля, дето можем да твърдим, щото като институционен термин, такъв, употребяван за конкретен владетел в собствената му среда, той е създаден в България и във връзка с претенциите на цар Симеон I. Бих искал в тази връзка да се спра на съотношението между славянския термин „цар" с латинския „imperator" и гръцкия „βασιλεύς" и то в два аспекта – публичноправен или институционен и религиозен. От юридическа гледна точна терминът „цар" е съответен на императорската титла такава, каквато я наследяваме от Рим и я откриваме в Свеще-

ната Римска империя, а така и на заместилия я на Изток гръцки термин „василевс". „Цар" и „василевс" в този смисъл са титли на владетели, претендиращи *за* вселенска власт и за наследството на Римската империя. И от религиозна гледна точка терминът „цар" е напълно съответен на „василевс", ала що се отнася до латинския език, то там съответката му е не „imperator", а „rex"[17]. Това твърдение се нуждае от разясняване, за да не бъде разбрано неправилно. Освен за земните владетели, гореспоменатата титла се употребява и за Небесния Цар – Господ Иисус Христос. В Светото Писание и във всички литургични или други нормативни текстове Той е назоваван „Цар", а небените Му селения – „Царство". В гръцките текстове съответния термин е „Василевс", което е дума наследена от Античността (при това с неелински, вероятно анатолийски, произход[18]) и обикновено наименование на владетелите. Той е идентичен на древното латинско „рекс", като едва в късноримския период получава значението на „император". На Запад, обаче, евангелският и литургичен термин е „Rex" и тъкмо той се оказва в този аспект съответен на славянския „Цар" и на гръцкия „Василевс". Само на пръв поглед това няма пряко отношение към владетелската институция. Има натрупана обширна литература по въпроса за осмислянето на земните владетели като видим образ на Небесния цар, което е особено характерно за християнския Изток, на която тук не смятам за необходимо да се спирам. Самото Земно царство се гради, посредством йерархичните си структури, като отражение на Небесното „Свещеноначалие", на Небесния Свещен порядък[19]. В този смисъл въпросното терминологично уточнение е съществено не само от религиозна, ала и от публичноправна гледна точка. Неговото значение се засилва и от проблема около помазването със свето миро, което остава задълго нетипично за императорската институция[20] и което заслужава особено изследване що се отнася до балканските православни славяни. Във всеки случай тук се срещаме с проблема относно царското свещенство, което има огромно значение за самото осмисляне на държавата в Средновековието. На него ще отредим особено внимание по-долу. Това, което бих искал предварително и изрично да подчертая е, че и в двата горепосочени аспекта – религиозния и имперския – царската титла като владетелска такава в една християнска държава няма нищо общо с идеята за етноса, за народността. В този смисъл тя се различава коренно от осмислянето на владетеля в традиционното езическо общество, където той – в качеството си на цар-бог – се представя като въплъщение на създателя, на културния герой, на Праотеца, дал началото на племето, а в този смисъл и на *„космоса"*, според циклично повтарящото се актуализиране на космогоничния мит.

3.1.2. При изследването на българската владетелска титулатура особено внимание заслужава титлата „самодържец" – един от важните знаци на константинополската доктрина за вселенско господство, което само по себе си също по дефиниция изключва тезата за „народностна" държава. Тъкмо в България, в текста на Битолския надпис на цар Йоан Владислав, терминът бива засвидетелстван за първи път в своята славянска езикова форма (САМОДРЬЖЦЬ = αὐτοκράτωρ)[21]. Този факт ни дава основание и да твърдим, че тук той за първи път намира и институционното си значение що се отнася до славянския православен свят. Както вече бе отбелязано, титлата е твърде зна-

чима тъкмо с *оглед* вселенския имперски характер на държавата. Тук не ще го разискваме подробно. Ще си позволя само да посоча изказаното от Г. Острогорски становище, че, за разлика от средновековна Сърбия или Русия, в България терминът „самодържец" съхранява оригиналното си ромейско значение на „владетелят, който сам държи цялата власт в Универса"[22]. В такъв аспект е интересно да се разгледа и формулата „ЦАРЬ...ВЪСЕМЪ БЛЪГАРѠМЪ И ГРЪКѠМЪ"[23]. Какъв е точният смисъл на тези думи, на наименованията „българи" и „гърци"? Несъмнено по форма те са етнически наименования, ала такава интерпретация не ми изглежда адекватна. В случая не става дума за посочване на различните поданици на владетеля на България, които прочее не са били само българи и гърци в етническо отношение. Разбира се, вниманието е привлечено от термина „гърци". Неговото по-внимателно изучаване ни води до изводи за различно от настоящото и оригиналното му значение в културната среда на славянското Средновековие. На този въпрос съм посветил особено изследване, поради което тук ще си позволя само да посоча достигнатите резултати[24]. Те биха могли да се обобщят в тезата, че интересуващият ни термин в българска езикова среда е профанизирана форма на наименованието *„ромеи"* или на това, което науката назовава *„византийци"*. Без съмнение този факт е ново свидетелство за изграждане на доктрина на държава от имперски, нежели от народностен, тип и за стремеж към вселенска власт[25].

3.2. Така, можем да кажем, гдето от началото на X век българските владетели създават и налагат на страната политическа доктрина от имперски тип, демонстрирана в стремежите им – главно идеологически и рядко реални – към вселенско господство. Бих искал да настоя на факта, че след времето на цар Симеон I България се формира като държава от имперски тип в своята обществена и политическа структура, по отношение на държавната си доктрина и на реалните си политически действия. Това е държава, която се стреми да завладее Константинопол и да установи там властта на владетелите си, като същевременно все повече и повече губи етническите си характеристики.

Тъкмо „блянът за Константинопол", стремежът към столицата на Вселената е една от основните черти на имперската идея на българските владетели. Те създали своето Царство, но не то е било целта им. Така наречената „Империя извън Империята" *(„Imperium extra Imperium") в* най-съкровените си стремежи не е целяла да дублира Източната Римска империя, а да стане Империята, онази вселенска Империя, която може да бъде само една единствена във видимия свят и която има своя център в Града на св. император Константин. Ще се опитаме да маркираме основните моменти от този блян.

Естествено, и очите на прабългарите са били обърнати към Константинопол, както и тези на множество варварски народи. Хан Крум забива копието си в портите на Града и прави жертвоприношения на своите богове при неговите стени и пред удивените очи на гражданите, но това е друг проблем. Стремежът на варварите да придобият плячка от богатата Империя би трябвало да остане извън нашия интерес, тъй като явленията, на които ставаме свидетели от времето на цар Симеон I насетне не са от същото естество. Той не се интересува от плячката, а се стреми към имперската корона, към вселенската власт там, където единствено може да се намира трона на владетеля на християнския свят

– в свещения Град на Константин. Военните кампании, насочени към Царския град не целят завоевание на територии, а завоюването на Столицата на света, Царицата на градовете...

По времето на Второто Царство тази традиция в политиката продължава. Вече отбелязахме, че изследванията показват, гдето движението на Асеневци има характера на *„renonatio Imperii"*, ала цар Калоян е първият български владетел от този период, който прави опит ефективно на обедини целия Балкански полуостров под своята власт. Можем да кажем без никакво съмнение, че въпросът за наследството на Империята е особено остър по време на латинското господство в Константинопол. Завоеванието на столицата, на Свещения Град провокира криза в целия светоглед на ромеите, довела до болезнено скъсване с християнския Запад. По това време България е една от държавите, които се опитват да възстановят Империята. Това е същността на политиката на цар Йоан II Асен след битката при Клокотница. Той се стреми към властта в Константинопол, макар и да намираме множество недомислия по този път, поне що се отнася до съюза с Никея[26]. След неговата смърт, последвана от тежка вътрешна криза и татарски нашествия, България вече няма сила да организира своята политика по отношение на Империята, към Града. Само няколко десетилетия по-сетне, обаче, когато държавата се стабилизира частично, българите отново обръщат погледа си към Босфора[27]. Може би този опит да бъде завладян Царския Град, който е и последен, би могъл и да успее, но след битката при Велбъжд и смъртта на цар Михаил III, България отстъпва място на новата балканска сила – Сърбия.

4. Преди да преминем към конкретния въпрос за етническата характеристика на средновековната българска държава и по-специално за нейната етногенетична политика, бих искал да обърна внимание на някои свои наблюдения, за които загатнах по-горе. Става дума за, така да се каже *„църковния"* характер на държавата през Средновековието и етническата ѝ идентичност. На този въпрос съм отредил особено изследване и тук само ще го набележа.

4.1. Първото и особено важно свидетелство в това отношение е историята за възстановяването на Царството от братята Асеневци. Очевидно е, че разказът за началото на тяхното движение е топос и повтаря известни разкази за съграждане или възстановяване на монастири или на градове. Особено характерен е той за Света Гора[28], с където най-вече се свързва. Схемата на тези събития е следната: трима братя, благочестиви християни, възстановяват или съграждат монастир, следвайки стриктно изявената свисше воля. Тази Божия воля обикновено се изявява посредством чудесното пристигане на икона, която или е напуснала предишното си местопребиваване поради недостойството на тамошните християни, или се появява, бива създадена, по чудесен начин. Иконата обикновено – що се отнася до светогорския вариант – пристига по море (плава или бива хваната в рибарска мрежа) или дохожда на някакво ездитно животно (муле, кон, магаре) и сама – посредством животното – избира къде да спре, да се установи. Тъкмо на това място, избрано свисше, се издига монастирът или храмът, за който тече разказът. За отбелязване е, гдето обикновено става дума за икона на Просветата Богородица или за свв. великомъченици Георгий или Димитрий. Накрая тримата братя – изпълнители на волята Бо-

жия, изявена посредством иконата – съграждат по този начин монастиря или храма или града, осъществявайки посоченото им свисше по чудесен начин[29].

Тук не ще се спираме подробно на отделните разкази, ала е достатъчно да упоменем създаването на градове като Киев[30], на светогорските монастири Ватопед[31], Ивирон[32] Ставроникита[33] и, което е особено важно, Зограф[34], както и възстановяването на Рилската обител през XV век и пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски[35], на Троянския монастир и др. Разбира се, има различни варианти при отделните разкази, но при все това общо взето се следва горепосочената схема. Мисля, дето от горното изложение можем да направим извода, че що се отнася до разказа за Renovatio Imperii от братята Асеневци, актът на основаването-възстановяване е представен като акт на основаване на храм, сиреч като религиозен акт от определена категория. На семантично ниво той е и равнозначен на основаване на храм. Сиреч, става дума тъкмо за това, а то е съответно не само на храма като сграда, ала и на Църквата в еклесиологичния смисъл на думата – свещен богочовсшки организъм, обединяващ видимия и невидимия свят, който да води людете към спасение.

4.2. В същия този аспект бих искал да отделя внимание на един израз от Житието на св. Йоан Рилски от св. патриарх Евтимий. Ще си позволя да го цитирам изцяло: „Не след дълго, когато Бог благоволи да обнови българската държава и да въздигне, да кажа, както е писано, падналата скиния, рухнала от гръцкото насилие, Той възнесе рога на българското царство при преблагочестивия цар Асен, който в светото кръщение бе наречен Иван“[36]. Несъмнено това изречение е силно семантично натоварено и смисълът му не поставя никакви проблеми. От една страна става дума директно за „скинията“ (в оригиналния текст „сень“), като с това се обозначава държавността. Става дума за предшественика на храма и обиталище на Бога по времето на Мойсей и след него. В този смисъл цитирането на Царството като „скиния“ може да има само едно значение – разбирането му като храм или Църква. Това е мястото, където Бог обитава и където се осъществява живота в Бога, общението с Него.

Другото заслужващо внимание споменаване е това, за „въздигането на рога на българското царство“. Мисля, че за да бъде то разбрано би трябвало да се обърнем наново към библейските текстове. Светото Писание изобилствува с цитати на термина „рог“, макар и някои от тях да нямат никакво отношение към нашата тема. Тук ще се опитам да групирам интересуващите ни цитати в няколко части, за да можем по-добре да ги разберем. От една страна това са текстовете, които разказват за създаването на жертвеника пред ковчега на завета (вж. преди всичко Изход, гл. 30), което има пряко отношение към храма и в този смисъл напълно съответствува на нашата теза. Самият жертвеник, макар и в по-късния си вариант (Второзаконие, 27:5-6), е свързан и с култа към Пресветата Дева, тъй като неговите необработени, недокоснати от желязо, камъни са предвещание на раждането на Спасителя от Девица.

Другата група цитати са свързани с атрибуирнето на рога към Божия помазаник, сиреч царя на народа Израилев, а също и посочването на рога като съсъд за елея, с който той бива помазан (вж. 1 Цар. 2:10, 16:1, 16:13, 3 Цар. 1:39, и т.н.). Интересно е цитирането на Самия Господ като „рог на спасение-

то“ в два библейски текста – 2 Цар. 22:3 и Псалми 17:3 – които очевидно са свързани помежду си, а взаимно биват цитирани в Новия Завет, където с този термин е обозначен Спасителя, вчовечил се в Давидовото коляно (вж. Лука, 1:69). Специално внимание би трябвало да отредим на местата от Светото Писание, където директно става дума за „възвисяване на рога“ и които изглежда пряко влияят на текста на патриарх Евтимий. В Псалми 111:9 става дума за възвисяване на рога на праведника. Още по-важен е текста на Псалм 148:14, където Господ възвисява рога на Своя народ Израиля. Сходно значение откриваме и в цитатите от книгата на Иисус, син Сирахов 47:6 сл.[37] Тези наблюдения биха могли да бъдат сериозна основа за правене на изводи относно концепцията за държавността в произведенията на патриарх Евтимий, всъщност най-значимия български автор от късното Средновековие. Рогът е част от храма, „рог“ е назован Сам Спасителят, рогът е у Израиля, избрания Божи народ. Асоциацията с Църквата е пряка и то в няколко аспекта. На първо място това е храма, за който проблемът е ясен доколкото Църквата също е и храм, при все всички съществени различия. На второ място, идентифицирането на рога със Спасителя води до същия извод доколкото Вселенската Църква е Тяло Христово. На трето място възвисяването на рога у избрания Божи народ Израиля също има отношение с Църквата доколкото тя е Новият Израил, след като Избрания Божи народ по Новия Завет вече не е етнично определен, а обхваща всички християни, обединени за живот в Бога посредством Църквата. В този смисъл би трябвало и да се разбира всяко упоменавне на Избрания Божи народ през Средновековието. Така пред нас отново се открива един възглед за държавата като за Църква, сиреч като за организъм, обединяващ не само политически едно население, разположено на опредеена територия, а за мистично единство на реалии от видимия и невидимия свят, което води людете към Спасение и живот в Бога.

4.3. С оглед осмислянето на Царството като Църква бих искал да цитирам и един друг текст от св. патриарх Евтимий Търновски, този път от похвалното слово за свв. Константин и Елена, в който той назовава св. цар Константин Велики „*втори Веселеил*“ (вж. Изход 31:2, 35:30, 36:1-2, 37:1, 8:22; 2 Паралипоменон 1:5)[38]. Така е назован той именно в качеството му на устроител на Християнското царство и на Вселенската Църква. А Веселеил е майстора, който е определен от Господ да изработи както ковчега на Завета, така и жертвеника, за който вече стана дума по-горе. Ето го не само царя-устроител, но и царството-Църква и вместилище на Бога.

Възгледът за Царството като за Църква ни дава параметрите на концепцията за държавата, съществуваща в средновековна България. Царството се оказва Чертог Божий и по този начин се мисли не като (или не само като) политическо образувание в днешния смисъл на думата, а като мистично единство между Божествено и човешко[39]. Във всеки случай тази концепция изключва всякакъв партикуларизъм или идеи за народностна държава. Държавата-Църква, мислена като вместилище на Бога, Негов дом, несъмнено има вселенски, а не етнически характер.

5. Всички тези наблюдения поставят и основния въпрос, на който бих искал да се спра – а именно този за етническия характер на българската държа-

ва през Средновековието. Вече се опитах да формулирам тезата, гдето по своята политическа и държавна доктрина, по символите си, по структура и по целта на своите политически действия българската държава се представя като империя, която губи етническия си характер и специфика. Българските владетели се стремят към вселенската власт, също както и василевсите на Източната империя, която, прочее, също не е била етническа държава, включително и гръцка. Целта на политиката на българската държава в този смисъл не е била да обедини „етническата територия" на българите – тя се е целела в *Автократорията* и в Царския Град на василевсите. Във връзка с това бихме могли да си поставим въпроса какво е значението на държавата за етногенезиса на българската народност. Струва ми се, че той би трябвало да се обсъди наново, тъй като чисто статичната концепция, която доминира в българската историография не отговаря на съвременното ниво на историческата наука. Очевидно е, че тя произхожда от епохата на нашето Възраждане, представя формиралата се тогава гледна точка, във връзка с осъществяването на националните идеали съответни на една отминала епоха. С това ни най-малко не искам да дам някаква оценка на възрожденската историография. Една съпоставка с епохата на св. отец Паисий би показала сходство на методите значими за друго време и за друго предназначение на науката.

5.1. В този смисъл бих искал да разгледаме тезата за държавата като основен фактор за етногенезиса на българите. Нещо повече, твърди се, че българската държава е упражнявала целенасочена и съзнателно формирана политика за образуване на българска народност. Тук бих искал само да цитирам две от най-обстойните изследвания по този проблем: една статия на В. Н. Златарски[40] и особената книга на Д. Ангелов, посветена на проблема[41]. Въпреки някои различия между тях, можем да кажем, че двамата автори представят и обосновават тезата, че българската народност през Средновековието се създава посредством асимилирането на прабългарите от страна на славяните, които (тези славяни), биват определяни като *„български славяни"* или *„славяни от българската група"*[42]. Това тъкмо са славяните, които са станали обект на политиката за обединение от страна на българските владетели. Искам да подчертая факта, че става дума за *целенасочена* и *премислено-етнообразувателна* политика за обединяването им под властта на българската държава и в този смисъл това очевидно ще да е било политика, чрез която прабългарските ханове са се стремели да създадат държава, основана на предполагаемата бъдеща народност[43]. Помоему тази идея е основана на тезата, че езическа България е федерална държава, прабългаро-славянска държава и се запазва като такава чак до средата на IX век.

Не бих искал да бъда неправилно разбран. Целта ми не е нито да отрека досегашните изследвания на българската историография, нито да поставя изцяло под съмнение каквато и да било значимост на държавата в етногенетичния процес. Напротив, самото нейно съществуване предполага формирането на идентичност около властта на владетеля. Това е процес на „заемане" на идентичност от „чужд" етнос, типичен не само за българите, ала и за формирането на славянската руска народност около германските скандинавски Рось или на латиноезичните французи около франките-германци[44]. Тук ще се постарая са-

мо да предложа някои свои наблюдения и най-вече достигнатото в резултат на тях виждне, че образуването на българската народност не е резултат на *целенасочена* етногенетична политика от страна на българската държава, още повече през езическия период. Такава не откриваме нито преди, нито след Покръстването – две епохи, които по различни причини все пак би трябвало да разгледаме поотделно.

Не мисля, че изначално е грешка от страна на учените да търсят тези племена или племенни групи, от които *впоследствие* са произлезли съвременните българи. От друга страна, смятам, че изрази като *„български славяни"* или *„славяни от българската група"* биха могли да бъдат само научно наименование, *terminus technicus,* който е резултат на теоретично изследване и който не описва никакво *реално съществувало* явление, осмислящо себе си или осмисляно от другите си съвременници по такъв начин през VI-IX век. Това, очевидно, е и една от причините *тези славяни* да не биха могли да бъдат обект на *целенасочена етнообразувателна политика* на обединяване от страна на прабългарските владетели, които – както бе изтъкнато – не биха могли да ги осмислят като *„български"* такива. В началото вече имах възможност да изтъкна тезата на Ив. Божилов, че езическа България е била варварска, а не федерална държава. Тя е била държава на прабългарите, която е пазела традициите на Старата Велика България от северните брегове на Понта. Прабългарите идват, завоюват териториите в Мизия и подчиняват живеещите там славяни. От тази гледна точка се вижда абсурдността на идеята, че хановете биха предприели целенасочена политика за обединяване на *„слявяните от българската група"* – които по същество са им били непознати като такива – и по този начин да са целяли да стане така, че тези въпросните славяни, обединени под тяхната власт, да асимилират собствения им прабългарски етнос, за да може така впоследствие да възникне бъдещата модерна българска нация, в която от прабългарите да не остане нищо, освен името. Това ми изглежда толкова невероятно колкото би било предположението, че лангобардите са целяли да обединат Апенинския полуостров, за да възникве бъдещата италианска нация или вестготите – Пиринейския полуостров, за да се създаде испанската.

5.2. Според мен българската държава не е водила целенасочена етнообразувателна политика и след Покръстването. Очевидно е, че с приемането на новата вяра България скъсва с много от старите си традиции – знаци за това са новата столица, славянският език и др. – ала аз не вярвам, че това е била съзнателна политика за изграждане на държава, основана върху славянското население, обитаващо на нейна територия, върху тъй наречените „български славяни". Посредством Покръстването си България влиза в общността на православните страни, наречена от Д. Оболенски „Byzantine Commonwealth", и тази промяна е трябвало да бъде институционализирана. Това иде да рече, че е трябвало да се изгради цялостна система, основана на новите начала, която да може да поддържа хомеостазиса в българското общество и държава. Такава е ролята на славянския език. От една страна, той наистина е език на голяма част от населението и в този смисъл е абсолютно необходим за неговото приобщаване към Православието. От друга страна, в България славянският език престава да бъде апостолски, както е в мисията на светите братя Кирил и Методий.

Тук той става официален език, език на канцеларията, литургичен език, *lingua sacra* на Църквата. Ето защо си позволявам да се усъмня, че този официален език е бил и говорим, всекидневен език на славянското население. В България славянският език е бил наложен с държавен акт и става имперски език, съответен на гръцкия език в Империята, където писмения и литургичен език също се е различавал от говоримия. В този смисъл свидетелствува и фактът на силното гръцко влияние в средата на цар Симеон I, както и смяната на азбуката от глаголица в кирилица, очевидно почти идентична с гръцката. Бих искал особено да настоя на този аспект на политиката на смяна на официалния държавен език. Според мен тя би трябвало да бъде осмисляна не като някаква целенасочена дейност с оглед етническа консолидация, а като създаване на духовната основа, свързана с литургията, книжнината, държавния език и други, върху която е могло да бъде изградено Царството, Вселенската Империя, бленувана от българските владетели.

След Покръстването българската държава поема по пътя на все по-силното културно обвързване с Константинопол, а по времето на цар Симеон I и на създаването на Царство, Империя, която по дефиниция не би могла да бъде *„народностна", „етническа"* или *„национална". Народът* на Империята също ме се описва в казаните категории. Това е очевидно в случая с „римляните" или „византийците". Става дума за общности, които се дефинират посредством най-същностните си основания, на които се гради Империята: в случая с Римската империя това е правото и гражданството, а с наследилата я и продължила цяло хилядолетие в Константинопол източна нейна част – изповеданието. Що се отнася до България вече посочихме няколко важни основания за идентификация, най-съществено от които ми се струва това, свързано на осмислянето на Царството като Църква, като свещена структура, която има не само политически, но и есхатологични основания. В този смисъл и българите, преобладаващият в нея народ се мисли не само в етнически, но и в религиозен план на Божи народ, християни, Нов Израел[45]. В този смисъл не намирам съществена разлика между тях и т. нар. *„ромеи"*. И за да се върнем на първоначалния проблем би трябвало да се изтъкне, гдето държава, която има такава политическа и държавна доктрина не би могла да води каквато и да била съзнателна етнообразувателна политика – напротив.

б. Поставяйки си вселенски задачи, българските владетели не преследват национални цели. Тяхната цел е Константинопол и това е смисълът на постоянните им и понякога прекалено изтощителни атаки към Града. Затова цар Симеон I се титулова *„василевс на ромеите"*. Затова и братята Асеневци изискват от император Фридрих I Барбароса *„короната на гръцата империя"*. Всички те, както впрочем и цар Стефан Душан в своето напредване на югоизток в Тракия, не преследват утвърждаването на национална държава. Далечната цел – или по-скоро *блян* – е създаването на вселенска Империя, която да бъде отражение на Царството Божие на Земята. Този блян очевидно изключва идеята за етническа, народностна или национална държава.

В своята история всички или почти всички православни народи достигат до имперската идея. Дали това би било една държава, която ще господствува над Балканите; дали ще пази наследството на Константинопол даже под османска

власт; дали ще доминира над евразийската степ и Сибир – става дума за същия този блян. Бих го нарекъл *„блян за Константинопол“,* блян за Царицата на християнския свят. Тя остава недостижима и за българи, и за сърби, и за руси, на които липсва както военен, така и стопански, демографски, но най-вече духовен потенциал, за да я постигнат. Действително, не я постига никой, освен тези, които не я бленуват – османлиите и западните рицари от IV кръстоносен поход – но даже и те биват очаровани, обладани от нея. А що се отнася до другите – и техният блян бива осъществен, защото те успяват да си изградят своите малки *„империи извън Империята“,* да си построят своите „втори Константинополи“, своите „царски градове“. Техният блян бива осъществен, защото всеки блян се осъществява, защото само бляновете ни позволяват да бленуваме, да мечтаем. А да бленуваш Константинопол, Царицата, образа на Царството Небесно на Земята – това е блян, който си заслужава мъката да бъде бленуван.

Бележки

[1] ИВ. БОЖИЛОВ, Цар Симеон Велики (893-927). Златният век на средновековна България, 1983, София, 112-116; IV. BOZILOV, „Preslav et Constantinople : dépendance et indépendance culturelles“, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers,* New Rochelle-New York, 1986, p. 438-439; ИВ. БОЖИЛОВ, От варваската държава до царството. – В: Седем етюда по Средновековна история, София, 1995, 111 сл.; СЪЩИЯТ, Асеневци: Renovatio Imperii Bulgarorum et Graecorum. – В: Седем етюда..., с. 162 и особено с. 165, 176-77, 189.

[2] V. Fr. Dölger. „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LVI (1937), S. 1 sq.; O. TREITINGER. *Die oströmische Kaiser- und Rechtsidee*. Jena 1938.

[3] Вж. Iv. Bozilov. „Il nacimiento de la Bulgaria medieval. Problemos metodológicos, terminológicos y typológicos“. in *Revista de la Universidad Complutense*. Madrid, 1988, p. 41 sq.; ИВ. БОЖИЛОВ, Раждането на средновековна България. Нова интерпретация. – В: ИПр., 1992, 1-2, 3-34 (=Седем етюда..., 11-72).

[4] В. БЕШЕВЛИЕВ. Първобългарски надписи, С. 1992, №14, с. 142.

[5] P. J. GEARY, „Barbarians and the Ethnicity“, in: *Late Antiquity,* ed. G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar, Cambridge (Mass.) and London, 1999, p. 108-109.

[6] В. БЕШЕВЛИЕВ. Първобългарски надписи, №47, с. 186-187.

[7] GEARY, „Barbarians and the Ethnicity“, p. 121-122.

[8] ИВ. БОЖИЛОВ, Цар Симеон Велики, с. 57 сл.; 99-103.

[9] ИВ. БОЖИЛОВ, От варваската държава до царството, с. 105 сл.

[10] Т. ГЕРАСИМОВ, Три старобългарски моливдовула. – В: ИБАИ, VIII, 1934, с. 450.

[11] V. Tapkova-Zaimova („L'idée byzantine de l'unité du monde et l'État bulgare“, *Actes du Ier congrès des Études balkaniques et du Sud-Est européen*, III, Sofia 1969, p. 297-298). Авторката настоява, че през късната епоха терминът „роми“ губи първоначалното си значение.

[12] Ansberti Historia de expeditione Friderici imperatoris, ed. A. Chroust, *Monumenta Germaniae Historica*, SS, Nova series, V, Berolini, 1928, p. 58; Historia peregrinorum, *ibidem*, p. 149.

[13] В. Н. ЗЛАТАРСКИ, История, История на българската държава през средните векове, т. III, 48-49, Г. БАКАЛОВ. Средновековният български владетелл Титулатура и инсигнии, С. 1985, с. 149.

[14] ИВ. БОЖИЛОВ. Фамилията на Асеневци (1186-1460). Генеалогия и просопография, С. 1985, 31; ИВ. БОЖИЛОВ, Асеневци: Renovatio Imperii Bulgarorum et Graecorum, 165.

[15] По въпроса за термина „гръцки" и „гърци" в средновековна България вж.: IV. BILIARSKY, „Universalisme romain en termes grecs", *Méditerranées,* 18-19, Paris, 1999, p. 195-199.

[16] СТ. РОМАНСКИ, Симеоновата титла цясарь. – В: Български преглед, 1/1929, 125-128; М. ФАСМЕР. Етимологический словарь русского языка, т. IV, Москва, 1987, 290-291.

[17] В. А. УСПЕНСКИЙ. Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. Москва, 2000, 37-38.

[18] J. B. HOFMANN, *Ἐτυμολογικὸν λεξικὸν τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς, ἐν* Ἀτήναις 1989, σ. 37.

[19] IV. BILIARSKY, *Hierarchia. L'Ordre sacré. (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat,* Bd. 51), Fribourg/Suisse, 1997, (ch. I) p. 11 suiv.

[20] G. OSTROGORSKY, „Zur Kaisersalbung und Schilderhebung im spätbyzantinischen Krönungszeremoniell", *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte,* Bd. IV, 1955, Hft. 2-3, S. 246-256; D. NICOL, „Kaisersalbung: The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual", *Byzantine and Modern Greek Studies,* vol. II, 1976, p. 37-52; В. А. УСПЕНСКИЙ. Царь и император, с. 25 сл.

[21] Вл. МОШИН, Битольска плоча из 1017 године, Македонски язик, XVII, 1966, Скопие, с. 51 (ред 6, 8); Ив. БОЖИЛОВ, Битолският надпис на цар Иван Владислав и някои въпроси от средновековната българска история, ИПр., 1, 1971, с. 88 (ред 6, 8) ; V. TAPKOVA-ZAIMOVA. „L'idée impériale à Byzance et la tradition étatique bulgare". *Βυζαντινά,* 3, 1971, p. 294-295.

[22] Г. ОСТРОГОРСКИ, Аутократор и самодржац, Глас СКА, 164, други разред, 84/3, 121-141.

[23] Г.ИЛЬИНСКЙЙ. Грамоты болгарскихъ царей, Москва, 1911, с. 13, 26, 28, 29 и т.н.

[24] IV. BILIARSKY, „Universalisme romain en termes grecs", p. 195 suiv.

[25] Вж. К. ИРЕЧЕК. История на българите, С., 1978, с. 419.

[26] Вж. Ив. БОЖИЛОВ, Асеневци, 80-81.

[27] Вж. Ив. БОЖИЛОВ, Асеневци, No 26/I, с. 119 сл.

[28] ИВ. БОЖИЛОВ, „Основаването на светата атонска българска обител Зограф. Легенди и факти", *Светогорската обител Зограф,* т. I, София, 1995, с. 14; *Actes du Protaton, ed.* D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris, 1975 (= *Archives de l'Athos,* VII), p. 91, No 312 ; V. KRAVARI, „Nouveaux documents du monastere de Philotheou", *Travaux et memoires,* 10 (1987), p. 273 ; ΣΠ. ΛΑΜΠΡΟΥ Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους. *Νέος Ἑλληνομνήμων,* 9 (1912), *σ.* 116-161, 209-244.

[29] Мотивът за тримата братя е широко застъпен и в българския фолклор. Тук не ще се спираме на приказката за „Тримата братя и златната ябълка", но не мога да подмина една песен от Родопите (Ахъръ-Челебийско, записана от баба Мата Ангелица от с. Арда), където тримата братя са дюлгери и зазиждат либето на едного от тях при строителството на град (*Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина,* т. II, София, 1890, с. 78). Несъмнено двата мотива са свързани и взаимно си влияят, макар и тук да нямам намерение да разисквам произхода на единия от другия.

[30] Според руската летописна традиция Киев е основан от тримата братя Кий, Щек и Хорив (вж. *Повесть временныхъ лет*, Москва-Ленингрд, 1950, ч. 1, с. 12-13, вж. и *История Киева, т. I, Древний и средневековый Киев*, Киев, 1982, s. 48-51). Сходна легенда е известна и в Армения. В „Историята на Тарон" на Зенов Главка – компилация, съставена не по-рано от VIII век (вж. М. АБЕГЯН, *История древнеармянской литературы,* ч. I, Ереван, 1948, с. 346) – се разказва, че тримата братя, синове на цар Ваг'аршак, построяват три града, назовани по имената им : Куар, Мет'ти и Х'орсан. Руските учени, които са склонни да приемт като цяло историческия характер на сведенията на Нестор, изказват предположението, че арменския разказ е резултат от проникването на руската история към Кавказ.

[31] P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst,* Zürich, 1969, S. 69.

[32] HUBER, *Athos*, S. 73.

[33] HUBER, *Athos*, S. 110-111.

[34] ИВАНОВЪ, *Български старини изъ Македония,* с. 540-541 ; *Actes de Zographou,* ed. W. Regel, E. Kurtz, V. Korablev, Actes slaves, *Византийский временик,* 13 (1907), Прилож. 1, № V, p. 169-170 ; БОЖИЛОВ, "Основаването на светата атонска българска обител Зограф", с. 13 sq. ; IV. DUJCEV, "Chilandar et Zographou au Moyen Age", in : IDEM, *Medioevo bizantino-slavo,* III, Roma, 1971, p. 490 ; IV. DUJCEV, "Le Mont Athos et les Slaves au Moyen Age", IDEM, *Medioevo bizantino-slavo*, I, Roma, 1965, p. 494 ; Ἰ. ΜΑΜΑΛΑΚΗ, *Τὸ Ἅγιον Ὄρος (Ἄθως) διὰ μέσου τῶν αἰώνων,* Θεσσαλονίκη, 1971, σ. 36, 72.

[35] E. KALUZNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375-1393),* Wien, 1901, S. 409-410.

[36] ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ, *Съчинения,* София, 1990, с. 55; KALUZNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, S. 23 cap. XII.

[37] Вж. и Сир. 49:7, където е упоменато, че рогът Завета с Господа е в ръцете на царя Израилев като негов помазаник.

[38] ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ, *Съчинения,* с. 145; KALUZNIACKI, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius*, S. 144, cap. XXVII.

[39] Такава е характеристиката на Църквата според православната еклесиология.

[40] В. ЗЛАТАРСКИ, Образуване на българската народност. – В. СЪЩИЯ, Избрани съчинения, т. I, С., 1972, 313-358.

[41] Д. АНГЕЛОВ. Образуване на българската народност, С., 1971, 415.

[42] В. ЗЛАТАРСКИ, Образуване..., с. 315; Д. АНГЕЛОВ. Образуване..., 166-169.

[43] В. ЗЛАТАРСКИ, Образуване..., 320-321, 322, 324; Д. АНГЕЛОВ. Образуване..., 215, 216, 220.

[44] GEARY, „Barbarians and the Ethnicity", p. 109.

[45] Интересна е и съпоставката със Сърбия и сърбите: L. MAKSIMOVIC, Ἡ ἐθνογενέση τῶν Σέρβων στὸν Μεσαίωνα, Ἵδρυμα Γούλανδρη-Χόρν, Ἀθήνα, 1994, s. 23; B. BOJOVIC, L'idéologie monarchique dans les hagio-biographies dynastiques du Moyen âge serbe (= Orientalia christiana analecta, 248), Roma, 1995 ; Λ. ΜΑΥΡΟΜΜΑΤΗ, Μοναρχικὴ ἰδέα στὴ μεσαιωνικὴ Σερβία. Σύμμεκτα, τ. 8, 1989, 361-370. Би трябвало да се отбележи, че Л. Мавромматис осмисля тази идея като идея за избраната нация и за национална монархия.

МИТРОПОЛИТИТЕ НА ФИЛИПОПОЛ (ПЛОВДИВ) ПРЕЗ ПЕРИОДА IV-XIV В.

А. Данчева-Василева

Епархия Тракия с митрополитски център Филипопол и подчинените му епископии била оглавявана от висше духовно лице йерей с титла митрополит. Сведенията от актове на Константинополската патриаршия, хроники, сфрагистични извори и др., свидетелстват за сравнително малък брой митрополити през разглеждания период. Положително техният брой е бил по-голям, тъй като се получават доста продължителни периоди, през които не се знае нищо за филипополската митрополитска катедра, но данните за тях по всяка вероятност са безвъзвратно изгубени.

Първият и най-ранен духовен християнски глава на Филипопол е епископ Ерм или Ермас (Ἑρμᾶς)[1], ученик на св. Павел, един от първоапостолите, проповядвали християнското учение в Македония и други балкански земи. Навярно това духовно лице е действало в новооснованата църква на Филипопол през I в. след Христа, тъй като е ученик на апостол Павел. Дори някои изследователи фиксират годините 36-57 за периода на неговата дейност[2]. Някои историци приемат тази личност за легендарна[3].

В края на III или началото на IV в. се появява Зосим, за който съдим по надписа: „Зосим, увенчан митрополит на Филипопол". Надписът е върху надгробен паметник на Тацианос от Филипопол[4].

По време на Сердикийския събор през 343 г. филипополската катедра била оглавявана от епископ Евтихий (Εὐτύχης)[5] – „Euticius episcopus Philippopoli opto vos in Domino bene valere". Той бил привърженик на епископ Арий.

Следващият иерей Врисон (Βρίσων) оглавявал катедрата през 403, 404 г. За него се съобщава в Църковната история на Сократ. По време на Четвъртия вселенски събор в Константинопол, свикан от императрица Евдокия с цел Йоан Хризостом да бъде изпратен на заточение, присъстващият на събора Врисон също се обявил против Хризостом[6]. Съществува мнение, което отнася епископ Врисон към митрополията на Филипи[7]. В историята на Сократ обаче изрично се отбелязва „Βρίσων, Φιλίππων τῶν ἐν Θράκῃ". Става въпрос за Филипопол в Тракия, а не в Македония[8].

Следващият известен духовен глава на Филипопол, за който обаче не може да се твърди, че е приемник на Врисон, е епископ Силван (Σιλβανός)[9]. Първоначално той заемал длъжността ритор при софиста

Троил[10]. Поради това че водил аскетичен живот и изцяло се отдал на християнската вяра константинополският патриарх Атик (406-425),[11] го поставил за епископ на Филипопол, където той престоял три години, но не можел да понася студа поради слабото си болнаво тяло. Той помолил да бъде преместен на друго място, напуснал Филипопол, установил се в Константинопол и се отдал на аскетичен живот[12]. Някои изследователи приемат, че Силван участвал заедно с още 150 духовни лица на Втория вселенски събор през 381 г. и поради това го поставят преди епископ Врисон, за който няма колебание, че е оглавявал Филипополската катедра през 403 г.[13]. Като се има предвид, че Силван е поставен за епископ от патриарх Атик (406-425), то ако и да е бил преди това духовник, заемането на епископската филипополска катедра от него може да се отнесе най-рано към 406 г. Поради това други изследователи го поставят след Врисон[14], което се приема и в настоящото изследване.

Следващ митрополит на Филипополската катедра е Франкион (Φραγκίων), заемал това място през 451 г., за което се съди по участието му на вселенския събор в Халкедон през същата година „Φρανκίων ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος Φιλιππουπόλεως καὶ Θράκης“[15].

След Франкион митрополитската катедра на Тракия била заемана от Димитриос (Δημήτριος), чието йерейство се отнася към 453 г.[16].

В 458 г. на митрополитската катедра във Филипопол се открива духовникът Валентинос (Βαλεντίνος)[17].

За близо 400 г. липсват сведения за Филипополската митрополитска катедра и за оглавяващите я духовни лица. Към 880 г. се появява Николай (Νικόλαος) като йерей на тази катедра[18].

Едни от важните свидетелства, с характер на документ, за църковната йерархия са печатите на духовни лица, заемащи даден митрополитски център. При някои от тях името на съответния митрополит се чете в легендата, а при други то е заличено като е останала само титулатурата. Така например открит е печат, принадлежащ на филипополски митрополит, чието име отсъства в легендата, а тя гласи: „ἐλάχ(ι)στος μητροπολίτις Φιλιππουπόλεως“[19]. На лицевата страна на печата е изобразен св. Никола. Ἐλάχιστος представлява само един епитет, който е придружавал името на филипополския митрополит. Той е употребяван в съчетание с имената и на други митрополити. Прилагателното ἐλάχιστος означава „най-малък“, „най-беден“, „нищожен“ и изразява смирението и пълното отдаване в служба на християнската вяра на йерея. Изказано е мнение, че този печат принадлежи на филипополския митрополит на име Мегистос, но то се оспорва като прибързана идентификация на притежателя на печата[20]. Този печат се датира през X в.[21]

Друг печат представя митрополит на Филипопол и на Романия, на име Йоан, като издателят му го датира към X-XI в. На лицевата страна на печата е изобразен Архангел Михаил с изписано в полето име. На обратната страна се чете легендата „κύριε βοήθει Ἰωάννῃ μιτροπολίτῃ Φιλιππουπόλεως Ρωμάνιας“[22].

В края на X в. е засвидетелстван епископ Евтимий (Εὐθύμιος) на Филипопол под годината 997, подписал едикт заедно с още 20 митрополита[23].

За периода 1030-1040 г. в изворите се откриват сведения за митрополит на Филипопол на име Симеон (Συμεὼν)[24].

Духовникът Лазар (Λάζαρος) е следващият известен митрополит на Филипопол, но може би между него и Симеон е имало друг, чието име ни е неизвестно. Едни изследователи поставят катедрата на Лазар през 1060 г. без да има други уточнения[25]. Значително повече за личността на Лазар се научава от една реч, написана от Михаил Псел и адресирана към този митрополит[26]. В апологията са споменати имената на император Константин IX Мономах (1042-1055) и на двете императрици Зоя и Теодора (април – юни 1042 г.) От текста става ясно, че коронацията на Константин, 12 юни 1042 г., съвпада с връщането на прелата Лазар от изгнание, причината за което не се знае. Между 1042 и 1050 г. Лазар влязъл в конфликт с лица от своята епархия, по всяка вероятност по финансови въпроси. В 1050 г. срещу него бил възбуден процес, по време на който бил обвинен в злословене срещу императора, той не успял да се защити и бил осъден на заточение[27]. Решението било неканонично. Речта на Михаил Псел била отправена към синода с цел защита на Лазар. В хода на процеса императорът отхвърлил присъдата за лишаване от катедрата му и постановил изгнанието. Това означавало, че Лазар оставал митрополит на Филипопол. В един следващ момент Лазар бил извикан от императора от заточение. Участниците в синода обаче решили да бъде възвърната присъдата за лишаване на Лазар от катедрата му, т.е. не го признавали за митрополит на Филипопол. Сега вече Лазар се защитил аргументирано и обвинил участниците в синода за неспазване на процедурите по издаването на присъдите[28].

В хронологически порядък, без да може да се говори за приемственост, следващият митрополит на Филипопол се явява Василий, известен както със споменаване в изворите, така и с четири печата. Легендата на първия гласи: „κ(ύριε) βοήθ(ει) τῷ σῷ δούλῳ Βασιλείῳ μητροπολίτῃ Φιλιπουπόλεως“. На лицевата страна на печата е изобразен св. Михаил в бюст с императорска украса, държащ в дясната ръка глобус без кръст, а в дясната – скиптър. На обратната страна е представен Св. Йоан Евангелист във фас, държащ книга в лявата ръка, докато жестът на дясната ръка е неясен. Издателят датира печата във втората половина на XI в.[29]. Печатът принадлежи на същия Василий, филипополски митрополит, който на 15 май 1092 г. поставил пред патриаршеския синод въпрос дали може чичо и племенница да сключат брак с леля и племенник. След един месец, на 14 юни, всички духовници от синода, между които бил и самият Василий, приели, че такова бракосъчетание е възможно[30]. Друг печат на този митрополит със същата легенда и изображения – на лицевата страна – бюст на св. Михаил, а на опакото – св. Йоан Евангелист, е открит в Силистра. Издателят на този екземпляр намира известни разлики в сравнение с първия печат на митрополит Василий[31]. Един екземпляр от същия печат се съхранява в колекцията от печати на Dumbarton Oaks[32]. В музея в Ямбол се съхранява още един, четвърти, екземпляр на печата на филипополския митрополит Василий, открит в с. Изворово, Харманлийско[33].

Следващ митрополит на Филипопол и на епархия Тракия, на име Ное, е известен от печат, датиран от издателя му в епохата на Комнините, XI-XII

в. Нищо друго конкретно не е известно за този митрополит. На лицевата страна на печата е изобразен Архангел Михаил с изписано в полето име: Μχάιλ. На обратната страна се чете легендата: Νῶε μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως[34].

Следващият митрополит на Филипопол е Константин (Κωνσταντῖνος), чиято катедра се отнася към годините 1140-1146[35] според сведенията на Антимос Алексудис относно Филипополската епархия. Годината 1146 обаче би трябвало да се коригира, тъй като от 1142 или 1143 г., по-вероятно, тази катедра била заета от Михаил Италик, за което се съди от кореспонденцията на този митрополит, свързана с Филипопол. Поради това митрополит Константин е заемал катедрата вероятно в годините 1140 – 1142/1143.

Безспорно една от най-интересните личности, измежду известните ни митрополити на Филипопол, е тази на високо образования духовник Михаил Италик (Μιχαὴλ Ἰταλικός)[36]. Неговата катедра се отнася за периода 1143-1156 г. Кореспонденцията на Италик, от него и за него, както и сведенията на Никита Хониат предлагат данни, които разкриват някои страни от жизнения му път. Именно към 1142 г. той навярно е навършил 50 години, което отнася рождената му дата към последното десетилетие на XI в. Това създава впечатлението, че неговата кариера протича по времето на Йоан II Комнин и след като бил избран за епископ кариерата му продължила и през първите години от управлението на император Мануил I Комнин[37].

В началото на своята обществена дейност Италик бил учител по риторика. В преподаването на тази дисциплина той се проявил като блестящ оратор и Теодор Продром, негов ученик и поклонник, възхвалява познанията и дарбата му, сравнявайки го с Демостен[38]. По повод на неговите дарби един писател изказал мисълта: „Михаил Италик, чието красноречие беше забележително и който беше паметник на познанието“[39]. Михаил Италик се занимавал и с философия и според думите на Продром той бил също така превъзходен в тази област както и в реториката. От кореспонденцията му съдим, че обвързвал обучението по двете дисциплини риторика и философия, говорейки многократно за Питагор, Платон, Аристотел, Пирон и др. като прибавял към тях и Орфей, Пиндар, Сафо, Исократ, Демостен[40]. Според някои податки в писмата на Италик се подразбира, че той се занимавал и с медицина, като преподавал и тази дисциплина[41]. Както всички енциклопедични учени на своето време, Италик имал отношение и към устройството на космоса и бил запознат с античната концепция за хелеоцентричната система, част от която е и нашият свят[42].

Назначаването на Михаил Италик на филипополската митрополитска катедра е станало с със сигурност след м. септември 1143 г., т.е. след произнасянето на похвалното слово към патриарх Михаил Куркуа в Константинопол[43]. Четири от неговите известни писма са изпратени от Филипопол, а именно: две до Теодор Продром[44], византийски писател и учител по философия, пребиваващ в Константинопол, едно до Алексий Комнин[45] и едно до секелария[46], навярно секелария на константинополския патриарх, т.е. лицето, което се занимава с финансовите въпроси на църквата. В тях се среща само бегла информация за дейността на Италик във Филипопол.

За проявите на Михаил Италик в града може да се съди по сведенията на Никита Хониат и то само по времето когато Втория кръстоносен поход, начело с император Конрад, преминават през Филипопол. Византийският писател го представя като високо образован и интелигентен духовник, чието красноречие подействало на немските рицари и техния предводител и така били избегнати големи неприятности и беди за жителите на града[47]. Това събитие се отнася към края на м. август 1147 г.

Личността на Михаил Италик била забележителна и авторитетна. Съществува и печат на Михаил Италик, не напълно запазен, чиято легенда гласи: Πόλις Φιλίππου [θ]ρέμματο[ς] ἀποστ[ό]λω[ν], ἔχεις τροφόν με Μιχαὴλ Ἰταλόθε[ν][48]. Печатът се датира през XII в. Липсва титлата „митрополит", но издателят приема, че печатът е бил притежание на Михаил Италик по време на неговото пребиваване във Филипопол като митрополит поради изричното споменаване на града в легендата. До кога Италик е бил начело на Филипополската митрополия, не би могло със сигурност да се посочи. Със сигурност се знае, че той заемал този пост в периода 1143-1147 г. По всяка вероятност той е заемал катедрата и до 1156 г., когато се появява в изворите нов неин титуляр.

Новият митрополит на Филипопол е Теодор (Θεόδωρος), чието йерейство се отнася към годините 1156, 1157[49]. Митрополит Теодор е споменат в състава на присъстващите духовници по повод на една теологична дискусия, състояла се в Константинопол на 12 май 1157 г. Тя се отнасяла до характера на „жертвата на кръста". Едни защитавали тезата, че тя е дароприношение на Отец Бог и Светия Дух, но не и на Бог Син, докато другите поддържали тезата, че „кръстната жертва" е дароприношение и на Бог Син, т.е. държали на равнопоставеността на Светата Троица. По този повод константинополският патриарх Константин свикал събор на 26 януари 1156 г., на който се произнесли изводи в духа на триединството, а противниците на това становище били осъдени като еретици. Дискусията обаче не приключила и на 12 май 1157 г. бил свикан нов събор, където в присъствието на император Мануил Комнин и други високопоставени членове на императорското семейство, на сенатори и духовници, била произнесена присъдата над противника на официалното становище дякон Стерихос. В акта от този събор сред йереите е споменат и Теодор, митрополит на Филипопол, наред с оглавяващите други духовни катедри[50].

Следващият митрополит на Филипополската епархия, засвидетелстван в актите на патриаршията, е Василий (Βασίλειος)[51], споменат в годините 1166, 1167 и 1170 при константинополския патриарх Лука Хрисовергис. По това време теологичните спорове за единството на Св. Троица се задълбочили и разединили част от висшето духовенство. През 1166 г. се появил някакъв Диметриос, който започнал да проповядва противната на официалната християнска доктрина идея за неравнопоставеността на Св. Троица. Той намерил аргумент затова в едно изречение в текст от евангелието на Йоан, което гласи: „Моят баща е по-голям от мен"[52]. Според тълкуването на тази мисъл Христос, който е човек, стои в подчинено отношение към своя създател – Бог Отец. Димитриос подчертавал, че е абсурдно едно ли-

це да е равно на Бога и същевременно да е извън него. Император Мануил Комнин се отнесъл крайно отрицателно към това тълкуване, което било обявено за ерес[53]. Противниците на триединството били осъдени на събора, свикан в 1166 г., който продължил няколко години[54]. На събора присъствал и митрополитът на Филипопол Василий, който бил в лагера на привържениците на официалната доктрина. Но този проблем и след събора от 1166 г. не бил разрешен, поради което бил свикан нов събор. На заседанието на събора от 1 януари 1170 г. отново фигурира името на Василий като митрополит на Филипопол[55]. Патриарх Михаил III Анхиалоски произнесъл на заседанието на събора от 21 февруари 1170 г. присъда над митрополита на Корфу Константин, противник на триединството, осъждайки го на анатема. Между подписалите е пак Василий Филипополски, но не като митрополит, а като епископ[56].

Под годината 1185 в изследователската литература върху Филипополската митрополия фигурира митрополит Мегистос (Μέγιστος). За съжаление не са ми известни документални източници за този йерей. Авторите, които го включват в листата на митрополитите на града, не посочват конкретни извори. Смятам, че въпросът за този духовник не е изяснен и поради това го поставям под въпрос[57].

Както е известно във Филипопол имало значителен брой арменци-антихалкедонисти, изповядващи християнската религия в Арменската църква там, която имала свои свещеници и по-висши духовници. Така през 80-те – 90-те години на XII в. арменската църква имала свой епископ в града на име Григор, за което свидетелства писмо на папа Луций III (1181-1185) с дата декември 1184 г.[58]. Писмото се отнася към управлението на император Андроник Комнин (1183-1185). Поради двойната загуба на империята в Киликия при този император отношението към арменците не било доброжелателно. Поради това арменският католикос Григор IV Дега решил да се обърне за защита и подкрепа на каузата на Арменската църква към тогавашния папа Луций III. С тази важна конфесионална и конфиденциална мисия той натоварил филипополския арменски епископ Григор. Писмото на папата от Верона било отговор на посланията на католикоса. В него се изразявало одобрение на арменското вероизповедание и подкрепа в негова полза. В любезния си отговор папата обещал своята помощ и предал подарък по филипополския епископ Григор за главата на Арменската църква Григор IV Дега. През октомври 1185 г. епископ Григор пристигнал в Киликия[59], т.е. арменската държава.

Според хронологическата последователност следващият филипополски митрополит, за който има документални сведения, е Константин (Κωνσταντῖνος), който фигурира в два синодални акта от 27 ноември 1191 и от 8 януари 1192[60]. В резултат на проучването върху речта, на Никита Хониат, произнесена в чест на филипополски митрополит[61], адресатът в речта се идентифицира с митрополит Константин Пантехни на Филипопол от синодалния акт, издаден в 1191 г. Текстът на речта позволява с голяма сигурност да се уточни времето, през което този митрополит заемал катедрата във Филипопол, а именно 1186-1192 г.[62]. По времето на патриарх Ге-

орги II Ксифилин (1191-1198) бил издаден патриаршески и синодален акт, отнасящи се до правата на епископите върху черквите, които се построяват върху собственост, принадлежаща на патриархалната ставропигия, т.е. на висшата духовна власт – Патриаршията. Такъв синодален акт бил издаден на 27 ноември 1191 г., в който, наред с други йереи, е включен и филипополският митрополит Константин[63]. Във връзка със същите разпоредби в началото на следващата година друг синодален и патриаршески акт потвърждава споменатите права на епископите. Вторият документ е издаден на 8 януари 1192 г.[64]. В него като митрополит на Филипопол фигурира Йоан с определението „ὑπερτίμω“ (особено почитан), а отсъства Константин. Изследователят на този патриаршески акт предполага, че тук е допусната лакуна. В първия документ митрополитите са подредени така: Константин на Филипопол като „ὑπερτίμω“ и след него Йоан на Серес със същото определение. Поради рядкото срещане на този епитет, както и поради близостта на двата документа (вторият е издаден един месец и 11 дни след първия), напълно е възможно във втория документ да е пропуснато името Константин, а на негово място да се е появил Йоан със същото определение „особено почитан“. Трябва да се отбележи, че нито един от авторитетните изследователи на филипополските митрополити не включва в предложената от него листа митрополит Йоан в 1192 г., а посочва Константин като митрополит[65].

За времето на митрополит Константин гореспоменатата реч на Никита Хониат е благодатен извор, от който се черпят много ценни и редки сведения за живота в града и конкретно за личността на митрополита. Едно голямо и съществено дело е успешната дейност на митрополита против арменците антихалкедонисти, чието учение се възприемало като еретическо[66]. Другото голямо богоугодно дело на митрополит Константин е построяването на богат, голям и красив храм – молитвен дом, чийто патрон е св. Богородица, градозакрилницата на Пловдив[67].

Следващият филипополски митрополит е споменат под годините 1193 и 1197 и се назовава Ефимианос (Εὐφημιανὸς)[68]. Не е известно, кой е митрополитът, сменил Ефимианос след 1197 г., тъй като от тази година до 1272, близо 75 години, изворите не са отразили името на друг пловдивски митрополит. Тези години съвпадат с цялата първа половина на XIII в., през която градът не е нито в Латинската, нито в Никейската държава, а до 1263 г. е в българските териториални граници. Би трябвало той да е влизал в църковно-административната система на България и начело на епархията да е стоял български митрополит.

През 1206 г. един митрополит на Пловдив бил убит по заповед на цар Калоян по време на жестоката разправа на българския цар с града заради непокорството и възкачването на Алексий Аспиет като владетел. Жофроа дьо Влардуен го назовава (archievesque de la ville)[69], т.е. „архиепископ“. Малко е вероятно такава да е била титлата на филипополския духовник. При всички случаи той е имал ранг „митрополит“ и е бил делегиран от Константинополската патриаршия.

В 1272 г. се появява Георгиос (Γεώργιος) митрополит на Филипопол. Той носи определението „ὑπερτίμος“[70].

В практиките на Втория Влахернски синод, състоял се в 1285 г., се среща лице, приподписало актовете като „смирен митрополит на Филипопол Герасим“ (ὁ ταπεινός μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως Γεράσιμος ὑπερτίμος)[71]. Отново името на митрополит Герасим се появява през 1294 г. като участник в Синода от 2 юни същата година в Константинопол по повод на възстановяването на правата на солунския митрополит върху градската църква „Св. Архангели“, узурпирана от игумена на манастира Акапион. Актът осъжда намесата на игумена, нарушил църковната йерархия и правила. Филипополският митрополит Герасим е подписал и този акт[72].

По времето на император Андроник II Палеолог и императрица Ирина в 1307 г. било преписано от монаха Даниил много ценно евангелие, поръчано от филипополския митрополит Герасим, което по-късно, през 1709 г. било украсено по поръчка на Ефесос Мелетий Петрококинос[73]. Това позволява да се постави катедрата на Герасим във Филипопол през периода 1284-1307 г.

В началото на XIV в. има данни, които показват, че митрополията във Филипопол е била вакантна. Това се проследява чрез два синодални акта: единият от 1310 г., другият от 1315 г. Първият акт става известен по индиректен път чрез едно обвинение на Никифор Хумн срещу патриарх Нифон[74]. От съдържанието на извора се съди, че вероятно през 1310 г. митрополията е предадена на патриарх Нифон. Другият синодален акт на Константинополската патриаршия от месец юни 1315 г. се отнася до дарения, предназначени за „Голямата църква“, т.е. Патриаршията, гарантирани чрез подписите на членовете на Синода. Отбелязва се, че поради трудностите на времето, подобава на митрополиите да изпращат помощи на „своята Майка“. Членовете на Синода решили, че митрополиите, останали вакантни, ще трябва да допълват със своите доходи нуждите на „Голямата църква“. Между тези катедри е и филипополската. Документът е подписан от 16 митрополити и 5 архиепископи[75] и дава основание да се твърди, че Филипопол е останал без духовен глава през 1315 г.[76]

Докога е продължило това положение – Филипопол да е с овакантена катедра – не може да се твърди.

През 1329 г. в синодален акт на Константинополската патриаршия, наред с имената на митрополитите на Мелитене, Енос, Монемвазия, Визия, Траянопол, Апрос, Димотика и др., е споменато и името на митрополита на Филипопол – Максим (Μάξιμος)[77]. Актът гласи, че право на императора е да произвежда един епископ в по-висок ранг. Михаил Гавала адресира до митрополит Максим писмо от 1327 г., от съдържанието на което се съди, че между тях е имало и друга кореспонденция[78].

В историята на Йоан Кантакузин се съдържа сведение за филипополски митрополит, който бил изпратен като посланик заедно с Георги Папагоменос, Синадин и Михаил Кабасилас в Димотика до самия Йоан Кантакузин с цел преговори за помирение. Сведението се отнася за 1344-1345 г. Името не е споменато[79]. Поставя се въпросът дали този митрополит, който явно е византиец, държал катедрата все още, въпреки че Пловдив бил вече под българска власт или пък е запазил само титлата си без фактически да заема тази катедра[80]. Навярно второто предположение е по-правдоподобно.

В пространното житие на Теодосий Търновски от патриарх Калист (1350-1354; 1355-1363), във връзка със събора от 1359 г. срещу ересите, е споменат Мануил, митрополит на Филипопол[81]. Съборът бил свикан в новоиздигнатия дворец на Царевец при личното присъствие на цар Иван Александър, двамата му сина – Шишман и Асен, търновския патриарх Теодосий, митрополитите на Преслав, Дръстър, Овеч (Проват), Ловеч, Филипопол и Средец, видния български духовник-исихаст Теодосий Търновски и на архимандрита на великата лавра „Св.Четиридест мъченици“. На този православен събор били изобличени богомилството, ереста на Варлаам и Акиндин и ереста на евреите. Присъствието на филипополския митрополит Мануил в българската столица като подвластен на Търновската патриаршия във връзка с такова важно събитие като противоеретическия събор, потвърждава вече известното положение на град Пловдив, преминал по силата на договор още през 1344 г. под властта на българския цар Иван Александър[82].

Сведение за следващ митрополит на Пловдив се съдържа в акт на Константинополската патриаршия от месеците март-май 1371 г. Съдържанието му се изразява в следното: патриарх Филотей дава мандат на „екзарх“ на митрополита на Филипопол, с което се прекратяват патриаршеските права върху територията на неговата епархия и те се прехвърлят върху нейния митрополит[83]. (По принцип екзархът е цивилно лице, избрано за почетен клирик). Тази титла е дадена на още четиридесетината катедри, получили това название към края на XIV в.[84] Отново не се споменава името на пловдивския митрополит.

Както бе отбелязано в раздела за политическата история на Пловдив, градът паднал под турска власт вероятно през 1371/1372 г. Някои изследователи приемат, няколко години след това неговата митрополитска катедра била вече овакантена[85]. Според един акт от пролетта и лятото на 1379 г. неговият „topos“, т.е. на Пловдив, бил даден на митрополита, назован Григорий. Той бил митрополит на Христопол. Неговият подпис стои на обратната страна на копието на акт от май 1380 г.[86].

През 1386 г. като митрополит на Филипопол се появява духовникът Дамиан (Δαμιανός)[87]. Той е споменат под същата година, м. септември, със следната титла: ἔξαρχος πάσης Εὐρώπης καὶ Δραγουβιτείας. Тази титла говори за претенции на филипополския митрополит към предишната тема Тракия и Македония. Същият духовник Дамиан е вероятно този, който фигурира сред подписалите синодалния акт от септември 1387 г., отнасящ се до правата на митрополитите на Ефес и Смирна[88].

Някои от изследователите на средновековния Пловдив посочват за следващ митрополит на Филипопол Митрофан (Μητροφάνης)[89]. Открива се в листата на патриаршески акт, отнасящ се до монасите на Света Гора от май 1393 г. В литературата обаче съществува и мнение, че пловдивският митрополит Митрофан е недействителен[90].

За следващ митрополит Дамиан (Δαμιανός) има сведение по време на разпрата между синовете на султан Баязид в Тракия, когато Пловдив е назован вече Филибе. Той бил убит през 1410 г. по заповед на един от претенден-

тите Муса Челеби. Муса поискал от Дамиан да му предаде града. Митрополитът отговорил, че тези които са затворили града, го държат в ръцете си и са в укреплението. Тогава Муса наредил Дамиан да бъде посечен в църквата и изхвърлен извън градските стени[91]. Ако се приеме, че Митрофан не е заемал Пловдивската катедра в последните години на XIV в., то може да се свържат сведенията за митрополит Дамиан от 1386 г. и митрополит Дамиан, убит в 410 г., като отнасящи се за едно и също лице.

През 1440 г. фигурира митрополит на Пловдив на име Йосиф (Ἰωσήφ)[92].

Гръцките историци, занимаващи се с проблемите на църковното административно устройство на Филипопол и неговите митрополити, посочват под годината 1450 като митрополит на Пловдив Йоасаф (Ἰωάσαφ)[93].

Следващият известен митрополит на Филипопол на име Дионисий (Διονύσιος) произхождал от Пелопонес, но твърде малък отишъл в Константинопол и станал послушник на Марко от Ефес в манастира Мангано. Вероятно през 1455 г. патриарх Герасим Схоларий ръкоположил Дионисий за митрополит на Филипопол[94].

Тази листа на филипополските митрополити от IV в. до средата на XV в., когато могъщата някога Византия пада окончателно под ударите на османските турци, е относително пълна. Тя се базира на наративните извори, на актовете на Константинополската патриаршия, но в нея има празноти, поради липса на изворови сведения.

Прегледът на митрополитите на Филипопол през 10-те столетия на неговото съществуване през средновековието, макар и с твърде оскъдни данни за повечето от тях, представя епархията на едно сравнително престижно място всред митрополитските катедри, подвластни на Константинополската патриаршия. Няма съмнение, че тази метрополия е принадлежала в определени периоди и към Търновската автокефална църква, макар че затова има оскъдни и косвени данни.

Бележки

[1] Послание на апостол Павел до Римляните, гл. 16.14; Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae codice Sirmondiano. Ed. H. Delehaye. – Propileum ad Acta Sanctorum. Bruxelles, 1902., col. 194; Menologium graecum iussu Basilii imperatotis graece olim editum. – Migne, PG, CXVII, col. 144; L e Q u i n e, M. Oriens Cristianus, Paris, 1740 (Wien, 1958), col. 1155; Ц у х л е в, Д. История на българската църква, I, ч. I, 14-15; М у т а ф ч и е в, П. Към църковно-историческата география на Пловдивско. – Избрани произведения, 2, 1973, с. 205; С ъ б е в, Т. Самостойна народностна църква в България, С., 1987, с. 73; Ἀ π ο σ τ ο λ ί δ η ς, М. Ἡ τῆς Φιλιππουπόλεως ἱστορία ἀπό τῶν ἀρχαιότατων μεχρί καθ'ήμας χρόνων. Αθηνάις. 1959, 202; Β λ ά χ ο ς, Θ. Ἡ ἱστορία τῆς Φιλιππουόλεω κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον. Θεσσαλονίκη. 1972, 130.

[2] Ἀ ν τ ί μ ο υ Ἀ λ ε ξ ο ύ δ η, μιτροπολιτου Ἀμασείας, Χρονολογικοὶ κατάλογοι, τῶν ἀπὸ Χριστοῦ ἀρχιερατευσάντων κατ'ἐπαρχιας Φιλιππουπόλεως, Νεολόγος, ἐφημ. Κωνσταντινουπόλεως; 1891. Изследването на Антим Алексудис цитирам според Историята на К. Апостолидис. Вж: Ἀ π ο σ τ ο λ ί δ η ς, К. Op. cit., σ. 202.

[3] S ó u s t a l, P. Thrakien: Thrake, Rodope und Haimimontos. Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1991. (Tabula Imperii Byzantini, 6), S. 399.

[4] L a u r a n t, V. Une inscription gréque crypto-chrétienne de Philippopolis. – EO, 37, 1938, 1-16; B e š e v l i e v, V. Spätgriechische und spätlateinische Inschriften aus Bulgarien. Berlin,1964 (BBA 30), 140-143, № 207.

[5] M a n s i, III, 140 C; Sancti Hilarii. Migne. PL, X, col. 678; М у т а ф ч и е в, П. Цит съч., с. 205; 'А п о с т о л и́ д η ς, М. Op. cit, ó. 202; В λ ά χ о σ, Θ. Op. cit, ó. 131; И в а н о в а. В. Стари църкви и манастири в българските земи (IV-XII в.). – ГНМ, 4, 1922/1925, с. 483; V e l k o v. V. Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity (Studies and Materials), Amsterdam, Adolf M. Hakkert – Publisher, 1977, p. 246.

[6] S o c r a t e s Historia ecclesiastica. – Migne, PG, LXVII, col. 717; P o p e s c u, T. Importantia istorica a Sinodului IV ecumenie. Ortodoxia, III, 2-3, Bucuresti, 1952, 188-194; H a l k i n, F. Douze récits byzantins sur Saint Jean Chrisostom. – Subsidia Hagiographia, 60, Bruxelles, 1977, p. 224; L e Q u i n e. Op. cit, I, col. 1156.

[7] М υ σ τ α κ и́ δ η ς. В. 'Επισκοπιοὶ κατὰλογοι, 'Επετηρία 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 'Αθῆναι, 12, 1936, σ. 222; М у т а ф ч и е в. Цит. съч, с. 205.

[8] 'А п о с т о л и́ д η ς. К. Op. cit, у. 203; В λ ά χ о ς, Θ. Op. cit, у. 131; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 399; И в а н о в а, В. Цит.съч., с. 483.

[9] S o c r a t e s, Op. cit, col. 821, B-824, VII, 37 (ГИБИ, I, 48-49); D a r r o u z è s, J. Le traité des transferts. Edition critique et commantaire. REB 42 (1984), p. 173; 'А п о с т о л и́ - δ η ς, К. Op. cit, σ. 203; В λ ά χ о ς, Θ. Op. cit, σ. 132.

[10] Троил навярно е епископ на Констанция на о. Кипър през първата половина на V в. (ГИБИ, I, с. 206, б. 205).

[11] ГИБИ, I, с. 206, б. 206.

[12] S o c r a t e s, Op. cit col. 821, B-824 (ГИБИ, I, 48-49). D a g r o n. G. Naissance d'un capitale. Constantinople et ses institutions de 330 a 451. Press. Univers. de France. Paris, 1974, p. 469.

[13] М υ σ τ α κ и́ δ η ς, В. Op. cit., у. 222; 'А п о с т о л и́ δ η ς, К. Op. cit, σ. 203; В λ ά - χ о σ, Θ. Op. cit, σ. 131.

[14] L e Q u i e n, Op. cit, I, col. 1156; И в а н о в а, В. Цит. Съч., с. 483; D a r r o u z è s. Transferts, p. 173; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 399.

[15] Acta Conciliorum Oecumenicorum (=ACO), II, 1, 1, S. 57: M a n s i, VI, col. 942, 6, col. 710; L e Q u i e n, Op. cit, I, col. 1157: H o n i g m a n n, E. The Original Lists of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon. – Byzantion, 16, 1942/1944, p. 51; 'А п о с т о л и́ δ η ς, К. Op. cit, σ. 203; В λ ά χ о ς, Θ. Op. cit, σ. 132; V e l k o v, V. Op. cit, p. 246; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 399.

[16] H e f e l e, C. – L e c l e r c q, H. Histoire des Conciles, II, Paris 1907, 1121.

[17] M a n s i, VII, col. 789; ACO, II, 1, 2, S.4,95; 143; L e Q u i n. Op. cit, I, col. 1157; 'А п о с т о л и́ δ η ς, К. Op. cit, σ. 203; В λ ά χ о ς, Θ. Op. cit, σ. 132.

[18] M a n s i, VII, col. 789; 17, I, 376, 513; L e Q u i n. Op. cit, I, col. 1157; И в а н о в а, Цит. съч., с. 483; 'А п о с т о л и́ δ η ς, К. Op. cit, σ. 203; В λ ά χ о ς, Θ. Op. cit., σ. 132; V e l k o v, V. Op. cit, p. 246.

[19] S c h l u m b e r g e r, G. Sigillodraphie de l'empire Byzantin. Publ. Sous la patronage de la Société de l'Orien Latin. Paris, 1884 (Nachdruck Turin 1963). № 2, 116-117; L a u r e n t. V. Le Corpus des sceaux de l'empire Byzantin, V: L' église. 1-3. L' église de Constantinople. Paris, 1963-1972, V.1, № 685, p. 519..

[20] S c h l u m b e r g e r, G. Op. cit, № 2, p. 116-117.

[21] L a u r e n t, V. Op. cit., V.1, p. 519.

[22] S c h l u m b e r g e r. G. Op. cit, № 3, p. 117.

[23] G r u m e l, V. Les Regestes des Actes die Tabriarcot de Constantinople. Vol. I. Les Actes des Tabriarches Fasc I-III. Chalkedon, 1932-1947, № 804.

[24] F i c k e r. G. Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites, Kiev, 1911,

19; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 402. Досега в листата на митрополитите на Филипопол за X-XI в. фигурираха само трима йереи: Евтимий, Лазар и Василий I, подредени по хронологичен ред. Вж: Σ τ α μ ύ λ η. Μ. Συμδολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν ἐκκλησιῶν Θράκης. Θρακηκά, 14, 1939 (1940), p. 181; G a u t i e r, P. La défense de Lasare de Philippoupolis par Michel Psellos. – T M 8, 1981, p. 151; Появата на печати с легенди, показващи принадлежност на филипополски митрополити, вместиха в тази листа и други, макар и без да се знаят имената им. За годините 1030-1040, както бе посочено по-горе, се поставя митрополит Симеон, неизвестен досега, при което той се вмества между Евтимий и Лазар.

[25] Σ τ α μ ο ύ λ η. Συμβολὴ, σ. 181; Ἀ π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit., 203; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 132. Апостолидис поставя пред митрополит Лазар друг митрополит на Филипопол, а именно Евтимос, но Влахос оспорва съществуването на тази личност. Не разполагам със съчинението, което използва Апостолидис във връзка с този митрополит и съм склонна да приема мнението на Влахос.

[26] G a u t i e r, P. Op. cit., 160-167.

[27] Ibidem, 152-153; S o u s t a l, P. Op. cit. S. 402.

[28] G r u m e l, V. Op. cit, № 804; G a u t i e, P. Op. cit, 153-154, 165-167; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 402.

[29] L a u r e n t, V. Op. cit., № 687, p. 520.

[30] G r u m e l, V. Op. cit, № 963, 965;

[31] Z a c o s, G – V e g l e r y, A. Byzantine Lead Seals, I, Basel, 1972, № 381, p. 218. Митрополит Василий отбелязват и авторите: Ἀ π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit, . 203; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 132

[32] Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. 1. Edited by J. Nesbitt and N. Oikonomidès. Washington, D. C., 1991, 1. 68.1; Seyrig, no. 263.

[33] J o r d a n o v. I. Medieval Plovdiv According to the Sphragistic Data. – Studies in Byzantine Sigillography. Edited by Nicolas Oikonomidès. Dumbarton Oaks Research Library and Collecton, 4, 1995, 111-138, № 10, p. 112,.

[34] S c h l u m b e r g e r, G. Op. cit, № 1, p.116.

[35] Ἀ π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit, σ. 203; Т. Влахос изказва съмнение относно годините 1140-1146 за катедрата на Константин, като посочва годината 1142, която той приема за начало на присъствието на Михаил Италик във Филипопол. Вж: Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 133.

[36] Личността на Михаил Италик е обект на проучвания в трудове, посветени както на византийската култура и църква, така и на по-специални студии и публикации, по-известните от които са: П а п а д и м и т р и у. С. Д. Теодор Продром. Историко-литературное исследование. Одеса, 1905, 292-297; H é l i o p o l i s, G. Ὁ μητροπολίτης Φιλιππουπόλεως Μιχαήλ Ιταλικός. Ορθοδοξία, 20, 1951, 16-19; B r o w n i n g, R. The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century. – Byzantion, 32, Fasc. 1,1962, 167-202, 184-197; G a u t i e r, P. Michael Italikos. Lettres et discours. – Archives de l'Orient Chrétien. 14, Paris 1972, (passim).

[37] G a u t i e r, P. Michael Italikos, 15-16.

[38] T h e o d o d r u s P r o d r o m u s, 1285 A, 1286 B, 1289 A.

[39] G a u t i e r, P. Michael Italikos, p. 16.

[40] Ibidem, 17-19.

[41] Ibidem, 19-21.

[42] G a u t i e r, P. Michael Italikos, 18-19; K a z h d a n, A. P., E p s t e i n, A. W. Change in Byzantine culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. University of California Press. Berkeley-Los Angeles-London, p. 128, 150-151.

[43] G a u t i e r, P. Michael Italikos, p. 26; Пападимитриу смята, че Италик е станал филипополски митрополит в 1144 или 1145 г., тъй като в началото на 1146 г. неговият покровител Михаил Куркуа е вече в оставка. Вж: П а п а д и м и т р и у. Цит. съч., с. 201.

[44] G a u t i e r, P. Michael Italikos, № 1, 59-60; № 42, 237-238.

[45] Ibidem, № 35, 215-218. Това лице трудно може да се идентефицира.

[46] Ibidem, № 45, 296-301.

[47] N i c e t a e C h o n i a t a e Historia. Rec. J. A. van Dieten, I Berolini et Novi Eboraci, 1975 (= CFHB, V, XI_1), 62-63 (ГИБИ, XI, 10-11).

[48] Catalogue of Byzantine Seals, Op. cit., I, 68. 2, p. 152. Същият печат е публикуван порано от В. Лоран, но четенето не е коректно. Вж: L a u r e n t, Le Corpus, V. 3, no. 1765, 114-115.

[49] Νικήτα Χωνιάτου Θησαυρὸς 'Ορτοδοξίας. – Migne, PG, 140. 180 C; L e Q u i e n. Op. cit., col. 1158; C h a l a n d o n, F. Les Comnènes. Etudes sur l'Empire byzantin au XI[e] et au XII[e] siècles. (Jean II Comnène 1118-1143 et Manuel I Comnène 1143-1180) II, Paris. 1912., p. 642; Μυστακίδης, В. Op. cit, 222; 'Αποστολίδης, М. Op. cit, 203; Βλάχος, Θ. Op. cit, 133; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 402.

[50] M i g n e, PG, 140, col. 177, 197; C h a l a n d o n, F. Op. cit, p. 642.

[51] M i g n e, PG, 140, col. 260; C h a l a n d o n, F. Op. cit, p. 651, n. 6; Μυστακίδης, В. Op. cit, σ. 222; 'Αποστολίδης. К. Op. cit, σ. 203; Βλάχος, Θ. Op. cit, σ. 133; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 402.

[52] Евангелие от Йоан, 14: 28.

[53] I o a n n i s C i n n a m i Epitome rerum ab Ioanne et Manuele Comnenis gestarum. Rec. A. Meineke. Bonnae, 1836 (reprint: Athenes, 1992), VI, 2, 251-252; Νικήτα Χωνιάτου Θησαυρός, p. 275 et sq.; P e t i t. L. Documents inedits sur le concile de 1166 et ses derniers adversairs. – BBp, 2, 1904, p. 488 ; C h a l a n d o n. F. Op. cit,, p. 644.

[54] Νικήτα Χωνιάτου Θησαυρός, p. 236, 252, 261, 269, 273, 276-277; P e t i t. L. Op. cit, 465-493.

[55] Νικήτα Χωνιάτου Θησαυρός, p. 235; P e t i t. Op. cit, p. 488; C h a l a n d o n. F. Op. cit, p. 651.

[56] G r u m e l, V. Op. cit, 1112.

[57] 'Αποστολίδης. К. Op. cit, σ. 203; Βλάχος, Θ. Op. cit, σ. 134; Изследователите на Константинополската патриаршия В. Грюмел, В. Лоран, Ж. Дарузес и други по-нови автори не споменават нищо за такъв митрополит.

[58] H e c h t. W. Byzanz und die Armenier nach dem Tode Kaiser Manuels I (1180-1190). – Byzantion, 37, 1967, Bruxelles (1968), 68.

[59] Ibidem, 68-69.

[60] G r u m e l. Les Regestes, 1179, 1180; D i e t e n. J.-A van Niketas Choniates. Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie. Walter de Gruter. Berlin-New York, 1971 (=Supplemente Byzantina. Band 2), S. 167.

[61] N i c e t a e C h o n i a t a e Orationes et Epistulae. Rec. J. A. van Dieten, I Berolini et Novi Eboraci, 1972 (= CFHB, V, III), 185-200; Филипополският епископ Константин произхожда от знатната византийска фамилия Пантехни, чийто представители са част от византийската аристокрация през XI-XII в. Вж: D i e t e n. J. – A van Op. cit., 164-168; G e o r g e s e t D e m e t r i o s T o r n i k e s. Lettres et discours introduction, texte, analyse, traduction et notes par J. Darrouzès. Paris, 1970, 49-52. В същия труд (с. 50) специално е упоменат митрополит Константин Пантехни; Данчева-Василева, А., Илиев, И. Реч на Никита Хониат, адресирана до Константин Пантехни, митрополит на Филипопол. – ИПр, 5, 1996, 108-141.

[62] Данчева-Василева, А., Илиев, И. Цит. съч., 115-117, 126.

[63] G r u m e l, V. Op. cit, 1179.

[64] Ibidem, 1180.

[65] 'Αποστολίδης. К. Op. cit, σ.'203; Βλάχος, Θ. Op. cit, σ. 133; S o u s t a l. Thrakien, S. 402.

[66] N i c e t a e C h o n i a t a e Orationes, p. 192. 12; Данчева-Василева, А., Илиев, И. Цит. съч., с. 117,133-134.

[67] N i c e t a e C h o n i a t a e Orationes, 194-196. 14-17; Данчева-Василева, А., Илиев, И. Цит. съч.,118-119, 135-137.

[68] L e Q u i e n. Op. cit., I, col. 1159; Μυστακίδης, В. Op. cit, σ. 222; 'Αποστολίδης. К. Op. cit, σ. 204; Βλάχος, Θ. Op. cit, σ. 135.

[69] V i l l e h a r d u i n. La Conquête de Constantinople. Ed. et traduite par E. Faral, II, Paris, 1973 (=Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age, XVIII[e]), ch. 401, 212-213.

[70] M i k l o š i c h, F. – M ü l l e r, J. Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana. I-VI. Wien, 1860-1890, IV, p. 379; G r u m e l, V. Titulatur de métropolites byzantins. II Métropolites hypertime. – Archives de l'Orient Chrétien, 1, 1948 (= Mémorial Lois Petit. Mélanges d'histoire et d'archeologie byzantine)., p. 166.

[71] L a u r e n t, V. Les signataires de Second synod de Vlachernes (été 1285). – EO, 26, 1927, № 4, p. 146; Faux Acte, p. 147; G r u m e l, V. Titulatur, II, p. 180.

[72] L a u r e n t. Les Regetes, V.1, 1565; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς, M. Op. cit., σ. 204; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 135; S o u s t a l, P. Op. cit, S. 402.

[73] Μ υ σ τ α κ ί δ η ς, B. Op. cit, σ. 222; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς, M. Op. cit, σ. 204; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 135.

[74] B o i s s o n a d e, J. Fr. Anecdota graeca e condicibus regiis, V, Parisiis, 1833, 278-281; A s d r a c h a. C. Les Rhodopes au XIV[e] siècle. Administration et prosopographie ecclésiastique. – BNJ. 23, 1979, p. 7.

[75] D a r r o u z и s. Les Regestes, I, fasc. V, № 2010, 2032.

[76] A s d r a c h a, C. Op. cit., p. 7.

[77] M i k l o ò i c h, F. – M ü l l e r, J. Op. cit., I, 146-148; D a r r o u z è s, Les Regestes, V. I, Fasc. V, № 2149; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit, ó. 204; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 135.

[78] A s d r a c h a, C. Op. cit, p. 9.

[79] I o a n n i s C a n t a c u z e n i imperatoris historiarum libri IV cura L. Schopeni, Bonnae II, 444-445; D ö l g e r. Regesten, I, fasc.V, № 2790; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. M. Op. cit σ. 192; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, 135-136.

[80] A s d r a c h a. C. Op. cit, p. 9.

[81] Пространно житие на Теодосий Търновски от патриарх Калист. – СБЛ, 4, Житиеписни творби, С., 1986, с. 458; D a r r o u z è s. Les Regestes, I, fasc. V, № 2442; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. M. Op. cit, y. 204; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, y 136.

[82] Според М. Апостолидис сред 1344 г. гръцкият митрополит на Пловдив се оттеглил в Константинопол, като запазил титлата си, а на негово място бил назначен от българите Мануил. Вж: 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit, 191-192; Според Т. Влахос митрополитът на Филипопол (в същност той е на Филипи и този автор не прави разлика между Филипи и Филипопол), който в 1345 г. участвал в пратеничествата от Йоан Кантакузин до Йоан Палеолог, можел да изпълнява задълженията си, въпреки че градът е под българска власт. Вж: Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit., 120-121. Д. Гонис оспорва мнението на Т. Влахос, и подчертава, че няма основание да се предполага оставането на гръцки митрополит във Филипопол, а също няма и сведения, че след 1344 г. градът бил отнет от България. Вж: Г о н и с. Д. Състав на Търновския събор от 1359 г. – ИПр, 1, 1989, 47-49.

[83] D a r r o u z è s. Les Regestes, I, Fasc. V, № 2609.

[84] A s d r a c h a. C. Op. cit, p. 8.

[85] Ibidem.

[86] D a r r o u z и s, Les Regestes, I, Fasc. V, № 2692, 2700; Actes de Kuthlumus, Op. cit., № 37, p. 141.

[87] A s d r a c h a, C. Op. cit, p. 9; Апостолидис и Влахос също включват в листата на филипополските митрополити Дамиан към края на XIV в., но го поставят под 1378 г. Вж: 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς, K. Op. cit, σ. 204; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 136. Смятам за по-достоверно отнасянето на този митрополит към 1386 г., тъй като е споменат и със съответната титла.

[88] M i k l o š i c h, F. – M ü l l e r, J. Op. cit., II, p. 105; A s d r a c h a. C. Op. cit, p. 10; Влахос също споменава този синодален акт, но не свързва споменаването на митрополита на Филипопол (без да се цитира името му) с митрополит Дамиан. Вж: Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit., σ. 136.

[89] Μ υ σ τ α κ ί δ η ς, B. Op. cit., 222; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. K. Op. cit, σ. 10; Β λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit, σ. 205.

[90] A s d r a c h a, C. Op. cit., p. 10.

[91] Пространно житие на деспот Стефан Лазаревич от К о н с т а н т и н К о с т е н е ч к и. – СБЛ, 4, Житиеписни творби С. 1986, 271-272; В λ ά χ ο ς, Θ. Op. cit., 136.

[92] P e t r i d e s, S. Documents sur la rupture de l'union de Florence. – Echos d'Orient, XIV (1911), 128, 205; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. Κ. Op. cit., σ. 205; Β λ ά χ ο ς. Η ίστορία, σ. 136.

[93] 'Α ν τ ί μ ο υ 'Α λ ε ξ ο ύ δ η. Op. cit.; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. Κ. Op. cit., σ. 205; Β λ ά-χ ο ς, Θ. Op. cit., σ. 136.

[94] Μ υ σ τ α κ ί δ η ς, Β. Op. cit., 222; 'Α π ο σ τ ο λ ί δ η ς. Κ. Op. cit., σ. 10; Β λ ά-χ ο ς, Θ. Op. cit., 136-137.

ИМЕТО БЪЛГАРИЯ ВЪВ ВИЗАНТИЙСКАТА ИСТОРИОПИС ОТ XI–XII В.

Красимира Гагова

В своето изследване, посветено на българските земи в системата на византийската провинциална уредба, проф. И. Божилов изрично препоръчва да се проследи употребата на името *България* и *български земи,* за да се установи, поне в сигурните случаи, кога авторите имат предвид административната област *тема България* и кога ползват само географското понятие[1]. Позволявам си тук да предложа своя прочит в този аспект на неколцина византийски автори от времето, когато българските земи влизат във византийската администрация, за които се счита, че би трябвало да имат достатъчно точни представи и познания и за географията, и за провинциалната управа.

Несъмнено XI и XII век са време на промяна не само в администрацията на Балканите, които отново стават част от териториите на Византийската империя, но също така и на забележима подмяна на предишната топонимия. Не става дума, естествено, за смяна на имената на отделни селища или за изчезването на стари и появата на нови местни названия, а по-скоро за изместването на по-ранни макротопоними от старите им географски рамки. Най-интересен е случаят с наименованието *България,* защото то се появява като политоним, като термин обозначаващ определена държава и управляваната от нея територия. След 1018 г. държавата престава да съществува, но името се запазава като топоним, като част от византийската географска и административна номенклатура.

Трактатът на **Кекавмен** върху военното изкуство[2] отразява най-вероятно времето от втората половина на XI в. Авторът познавал добре земите на Македония и Северна Гърция и може би съвсем основателно примерите, с които той подкрепя своите препоръки, са свързани именно с тях. Разказвайки за бунта на Никулица Делфина, той споменава, че в Северна Тесалия наред с власите (които били епоним на областното име Велика Влахия) живеели и българи[3], при това явно в добри отношения с тях. Няма да се спирам на етническата характеристика на власите, нито пък на твърде неприятните качества, които са им приписани. По-интересна е представата за сезонното им придвижване. Кекавмен предава, че летните месеци, от април до септември, ведно със стадата и семействата си, власите овчари прекарвали в планините на България (εἰς τὰ ὄρη Βουλγαρίας), по най-студените места[4]. Тази непрекъсната миграция и

контактите, които били осъществявани между двете етнически групи може би дават основание на Кекавмен да посъветва: „ако някога се вдигне въстание (ἀνταρσία) в България… и те (власите) заявят и дори ти се кълнат, че са ти приятели, не им се доверявай“[5]. Кекавмен не представя достатъчно конкретно границите на областта, но все пак някои податки позволяват те поне приблизително да бъдат очертани. Победата на император Василий II над българския владетел (τύραννος Βούλγαρος) и завладяването на българските земи, наречено от него „установяване на мир в България“, определят времето за установяването на ромейската власт в земите на бившето българско царство. Вероятно не много преди това неговият дядо Димитрий Полемарх трябвало да превземе Сервия. Кекавмен нарича Сервия укрепен град в България (Σερβεία πόλις ἐστὶν ὀχυρὰ ἐν Βουλγαρία) и описва крепостта, защитена от стръмни скали и страшни пропасти[6]. Средновековният град се идентифицира с дн. Сервия, разположен в подножието на Пиерийските планини, а това отпраща границите на областта България далеч на юг, обвързвайки географското име със спомена за Самуиловата държава. Друга крепост, описана по аналогичен начин, определя вероятно западния край на териториите, известни с названието България. Това е Бояна – ὁ Βοϊάνος κάστρον ἔστι βουλγαρικὸν ὀχυρόν. Нейните жители били прочути и войнствени българи, които упорито я защитавали. Тя се споменава във връзка с един поход на император Михаил Пафлагон, датиран в 1041 г.[7] Когато се връща назад във времето обаче и разказва веднага след това за едно нападение на император Василий II над крепостта Мория, която се намирала между Триадица и Филипопол, той се задоволява да я определи като „владяна от българите (κατείχετο δὲ ὑπὸ τῶν Βουλγάρων)“[8]. Така или иначе, като се имат предвид по-късните известия[9], нямаме основание да търсим топонима България на изток от Средец, дори и тези земи да са били владени от Самуил.

Вероятно в границите на България се намирала и крепостта Петериск (В. Златарски я локализира край Островското езеро[10]). Там се оттеглил катепанът на България Андроник Филокалис, притеснен от подготвяния от Никулица Делфина бунт[11]. Също във вътрешността на областта ще да е се е намирал и град Девол, откъдето произхождал военачалникът на Делян – челник Литовой (Λυτοβόην τὸν Διαβολήτην)[12].

Известието за въстанието на Делян е лаконично. То гласи, че претендентът разбунтувал България, без да уточнява мястото, откъдето започнало движението. Също толкова накратко съобщава и че: „след като подчинил България (ὑποτάξας δὲ τὴν Βουλγαρίαν)“ василевсът се върнал назад[13]. В този разказ има една малка подробност, която би могла да бъде индикация за това какво има предвид Кекавмен под името България – географска или административна област. Това е известието за една евентуална служба на Делян като топарх на българите (τοπάρχης δὲ ἦν οὗτος Βουλγάρων)[14]. По-нататък в текста Кекавмен представя топарсите като владеещи собствена земя (ἰδίαν χώραν), собствени села и крепости и представя τοπάρχης като еднозначно с ἐξουσιαστής (владелец)[15]. Тъй като несъмнено административната единица *България* има свои управители[16], нито един от които не е просто топарх, то логично въз-

никва въпросът дали още по това време не може да се говори за предводители на отделните етноси в рамките на империята, за каквито има известия от малко по-късно[17] или пък българският принц просто владеел земи в ромейската административна област *България*, като остава неясно какви точно са били отношенията му с властта.

Кратката история на **Никифор Вриений**[18] също предоставя интересна и относително точна информация за топонимията на Балканите. Той изброява жителите на византийския Запад, управлявани от Йоан Комнин. Това били тракийци, македонци, илирийци и българи (Θραξὶ καὶ Μακεδόσι καὶ Ἰλλιροῖς καὶ Βουλγάροις)[19]. Явно това били жителите на европейската част на империята и всяка една от тези области изглежда, че е изброена в същността ѝ на военноадминистративна единица. Никифор Вриений предлага не много, но доста точни подробности, които указват териториите, които покривал топонимът България. Разказът му за въстанието на Георги Войтех представя българските територии като твърде обширни. В тях били разположени градовете Скопие и Ниш (Σκουπί τε καὶ Ναΐσος), както и областите около реката Сава и Сирмиум, а също и крайдунавските градове до Видин (παρίστριοι πόλεις μέχρι Βυδίνης)[20]. Същите земи са описани като български по повод на едно печенежко нападение от 1079 г. Много интересно е въвеждането на името *Мизия* като синоним на България. Описвайки пътя на император Алексий I, потеглил да потуши бунта на Василаки, той изрежда местностите, през които преминала войската му – от Константинопол през Македония (явно разположена на пътя между столицата и темата Волерон)[21], до реката Стримон, през тесninите при Струмица и т.нар. планина Мавър и до реката Вардар. Според Никифор Вриений Вардар извира от земите на Нова Мизия (νέα Μυσία) [22]. Гийом от Тир също идентифицира Средиземна Дакия с Мизия и така потвърждава съществуването на топонима на същото място (Daciam Mediterraneam, quae alio nomine Moesia dicitur)[23]. Преместването на топонима би могло да бъде обяснено най-вероятно с аналогията между названията *България* и *Мизия*, още от времето на заселването на българите в старата провинция Мизия. Ана Комнина също ползва името Мизия, когато описва изворите на Вардар. Според нея реката води началото си от близките до Мизия планини (τῶν ἐγγύθεν τῆς Μυσίας ὀρων) [24]. Един текст от XII в. съобщава, че Аксий (Вардар) е най-голямата река в Македония, която започва от българските планини (ὃς ἐκ Βουλγαρικῶν ὀρων ἀρξάμενος)[25]. Почти сигурно е, че Вриений употребява името България предимно в неговия административен смисъл. Остава ненапълно ясно обаче дали може да се предположи, че Мизия е неговият чисто географски еквивалент или просто е ползвана като синоним. Явно като синоним на България е ползвано името Мизия и по-късно. В текста на **Йоан Кинам**, отнасящ се до събития от средата на XII в., Битоля е наречена Ираклия на мизите (Ἡρακλείῃ τῇ Μυσῶν), позната на ромейски език като Пелагония[26]. За земите, които останалите автори определят като *България* или поне за част от тях, той предпочита названието Дакия. Труднопроходимите райони, които западноевропейските историци на кръстоносните походи назовават обикновено *Българска гора*, Кинам определя като „непроходимите земи на Дакия (τὰ δυσπρόσοδα τῶν κατὰ

τὴν Δακικὴν χωρίων)“ [27]. Дори и да приемем, че в този случай византийският историк архаизира, за да определи едно географско понятие, то в случая, когато споменава Ниш и го квалифицира като „главен град на Дакия (μητρόπολις τῶν κατὰ τὴν Δακικὴν)“[28], той несъмнено има предвид административната единица България, част от която били земите на бившата провинция Дакия.

Йоан Зонара[29], който също разглежда събития от XI в., ползва по-често топонима *България*, но при него името остава в голяма степен недетерминирано. Преди завоюването на страната от Василий II, Зонара определя с това название една единна държавна власт – ἡ τῆς Βουλγαρικῆς ἀρχή – и това е властта на цар Самуил. В неговите владения била включена и Триадица. Когато василевсът навлизал в българските земи (πρὸς τὰ Βουλγάρων εἰσιών), той поставил Леон Мелисин да пази проходите, а сам той се отправил към София[30]. След битката при Сперхей император Василий II превзел редица градове и крепости, които относително добре очертават териториите на българската държава преди 1018 г. Неговите военачалници превзели Велики и Малък Преслав, а също и Плиска. В негови ръце паднала Верия (Бер), предадена от своя военачалник Добромир. След обсада била превзета Сервия, а също и Видин, после византийските войски прекосили Вардар, изненадвайки българите. Ромеите завладели и Скопие[31]. По-късно паднал и град Охрид, където се издигали дворците на българските царе. Така била завоювана цяла България (ἅπασαν Βουλγαρίαν)[32].

До тук несъмнено името *България* е типичен политоним и определя земите, подвластни на българските царе. След включването на тези земи в империята за бившите български територии вече са ползвани няколко отделни определения в историята на Зонара. Крайдунавските области – τὰ παρίστρια – станали обект на нападенията на идващите от север племена. Византийският историк не само не обяснява точно къде се намирали те, но посочва различни по ранг управители. Той съобщава, че роб на бащата на бъдещия император Михаил Дука, на име Нестор, бил дукс (δούξ) на паристрийските области, а разказвайки за нападение на узите, той предава, че Никифор Вотаниат и магистър Василий Апокап били архонти на придунавските градове (τῶν παριστρίων πόλεων ἄρχοντες)[33]. Според неговия текст България граничи с Тракия и Македония – отвъддунавските племена опустошили τὰ τῶν Θράκων δὲ καὶ τῶν Μακεδόνων ληίζεται καὶ ὅσα τούτοις τῆς Βουλγαρίας παράκεινται[34].

Зонара също ползва името *Мизия* като означение за българските земи. Като описва нападенията на печенезите от 30-те години на XI в., той предава, че арабите опустошили Месепотамия, печенезите – България, а агаряните – илирийското крайбрежие. Византийската флота прогонила сарацините, но мизийските земи станали плячка за печенезите (τοῖς Πατζινάκαις λεία γέγονε τὰ Μυσῶν) [35]. Явно употребата на двата топонима в две последователни изречения, които отразяват едно и също събитие, е сигурно указание за това, че византийският историк ги ползва като синоними.

Около дванадесет години по-късно властта в Константинопол настанила печенези в България, която била пуста (ἔρημον) по това време, защото скоро преди това народът й бил покорен[36]. Това известие напомня за съобщението на

Гийом от Тир за буферната зона, която Византия създала в земите на България, като ги изоставила необработвани и слабо заселени, за да затруднят преминаването на евентуални нападатели[37].

Като съобщава имената и длъжностите на управителите на България, Йоан Зонара несъмнено има предвид административната област *България*. Така е в случая, в който предава, че Константин Диоген, който уравлявал Сирмий, бил наричан и дукс на България[38], както и Никифор Протевон, който се заел с управлението (ἀρχὴν) на България[39]. Може би по идентичен начин е ползвал названието в разказа си за бунта на Нестор. Племето на хърватите (или сърбите) се опитало да завземе земята на българите (τῶν Βουλγάρων χώραν)[40]. След сражения и жертви от двете страни нахлуващите били прогонени. Това известие определя категорично пограничните земи на България в крайния северозапад на империята.

Историята на въстанието на българите под водачеството на Петър Делян и Тихомир вече представя наименованието може би във всичките му възможни значения. Бунтът тръгнал от България, участниците в него били българи, а избраният от тях Тихомир бил провъзгласен за василевс на България (βασιλέα Βουλγάρων αὐτὸν ὀνομάζουσι). Част от действията се развиват в земите на България, макар че Делян успял да завземе Драч и темата Никопол и да нападне Елада. Войната срещу бунтовниците обаче се водела предимно в българските земи, където пристигнал Алусиан, като легитимен претендент за българския престол[41].

Приема се, че Йоан Зонара е и автор на един лексикон, в който са обяснени няколко географски и етнически имена, които имат отношение към България и българите. Според неговия текст Панония е равнозначна на България, а панонците са българи[42]. Зонара несъмнено е ползвал стари речници и етимологични справочници, чиято информация се отнася до по-ранни времена или се отнася до старите български обиталища в Панония, ако се доверим на известията на унгарския аноним[43], или пък обърква българите с аварите, които обитавали известно време бившата римска провинция. Може би по фонетична аналогия той допуска, че пеонците, които според него са или латинско или тракийско племе, или дори македонци, са панонци и оттам ги приравнява с българите[44]. Не е изключено обаче и връзката да е логична, тъй като de facto местоположението на античното племе на пеонците е съизмеримо в неговото съвремие с разположението на *Българи.я.* Той смята (οἶμαι), че и илирите са българи, независимо от това, че споменава и по-ранното виждане, че те са тракийски варвари[45]. Вероятно това негово разбиране може да се обвърже с топонима Склавиния, който според него също е равнозначен на България[46]. С името Склавония западноевропейските историци на първия кръстоносен поход наричат поне част от земите на Илирик, като според някои от тях те са компонент от териториите на България[47]. Впрочем подобно известие има и у Михаил Аталиат. Като разказва за похода на Михаил IV Пафлагон срещу бунтуващите се българи, той описва маршрута му по следния начин. Той достигнал до Сердика, наричана също и Триадица, и „през нея нахлул в Илирик", където обърнал в бягство въстаниците[48].

Сведенията, които предлага лексиконът, са доста по-различни от тези, които се срещат в историята, но това е естествено, тъй като речникът явно се основава на по-стари данни, пък и той има по-скоро обща географска и истори-

ческа насоченост и не интерпретира административното деление на империята от времето на неговото създаване.

Информацията в писмата на охридския архиепископ **Теофилакт** е доста оскъдна. Въпреки че те не биха могли да се причислят към същинската историография, ги използвам просто като опозиция, която би могла допълнително да осветли разглеждането на проблема, дотолкова доколкото данните, които те предлагат, са също толкова малко и също толкова неизяснени. Докато в „Житие на Климент Охридски" и в „Мъченичеството на петнадесетте тивериуполски мъченици" архиепископът на цяла България (ὁ δὲ πάσης Βουλγαρίας ἀρχιεπίσκοπος)[49] безусловно употребява названието *България* в неговия държавен смисъл, то кореспонденцията му, която отразява точно фиксирано време, вероятно възпроизвежда моментното ползване на топонима. От нея става ясно, че поверената му твърде бедна охридска епархия може да изчезне от „насред България (ἐκ μέσης Βουλγαρίας)"[50], ако не получи незабавна помощ и че освен Охридско в България съществували и други области (ἄλλας τῆς Βουλγαρίας χώρας)[51], които, за съжаление, Теофилакт дори не споменава.

Този, макар и схематичен, преглед показва не особено големия интерес на византийската историография към точното отразяване на границите на областта България, както и не винаги точното определяне на това дали топонимът се ползва като административно или като географско понятие. Може би не е и редно да се търси в наративните исторически произведения онази точност, която бихме намерили в документи като кадастрите или списъците на длъжностни лица. Все пак впечатлението, което разгледаните автори оставят по-скоро клони, според мен, към приравняването на географското понятие към предварително дефинираната административна област и оттам и появата на името Мизия като еквивалент на България.

Бележки

[1] **Божилов И. – В. Гюзелев**, История на Средновековна България VII-XIV в., София 1999, с. 361, бел. 51.

[2] **Cecaumeni Strategicon** et Incerti Scriptoris de officiis regis libellus ed. B. Wassiliewsky-V. Jernstedt, Petropoli 1896; **Lemerle P.,** Prolégomènes à une édition critique et commentée des „Conseils et récits de Kékauménos", Bruxelles 1956; **Литаврин Г.** Советы и рассказы Кекавмена. Подготовка текста, введение, перевод и комментраий, Москва 1972; **Дуйчев И.,** Няколко бележки за Кекавмен, ЗРВИ, кн. 5, 1958.

[3] **Cecaumenus,** p. 68.

[4] **Cecaumenus**, p. 68-69.

[5] **Cecaumenus,** p. 74- 75.

[6] **Cecaumenus,** p.28-29; p. 70.

[7] **Cecaumenus,** p. 32.

[8] **Cecaumenus,** p. 32.

[9] **Гагова К.,** Областни названия на Балканския полуостров у историците на първия кръстоносен поход, ИПр, 2, 1997, с. 50-55.

[10] **Златарски В**. История на българската държава през Средните векове, т. II, с. 123, бел. № 1.

[11] **Cecaumenus**, p. 72.

[12] **Cecaumenus,** p. 28.
[13] **Cecaumenus**, p. 97.
[14] **Cecaumenus**, p. 28.
[15] **Cecaumenus**, p. 76.
[16] **Божилов-Гюзелев**, История, с.341-350.
[17] Съществува едно споменаване на Никола Мито, севест на българите в Мосинопол (дн. Комотини) – **Actes d'Esphigménou** (Archives d'Athos), ed J. Lefort, Paris 1973, App. E. p. 194-196; **Asdracha C.,** La région des Rhodopes aux XIII et XIV s., Athen 1976, p. 104-109; **Гагова К.,** Тракия през българското средновековие. Историческа география, София 1995.
[18] **Nicephorus Bryennius**, Historiarum libri IV, ed. D. Meineke, Bonnae 1836.
[19] **Bryennius,** p. 20.
[20] **Bryennius**, p. 100.
[21] **Гагова,** Тракия, с. 9.
[22] **Bryennius**, 148.
[23] **Willermus Tyrensis**, Historia rerum transmarinis gestarum, RHC, Historiens Occidenteaux, I, Paris 1864, p. 77-78.
[24] **Anna Comnena**, Alexias, ed. A. Refferscheid, Lipsiae 1884, I, p. 28.
[25] **Дуйчев И.,** Едно кратко описание на Вардара от XII в., Българско Средновековие, София 1972, с. 205.
[26] **Ioannis Cinnami** epitome historiarum, rec. A. Meineke, Bonnae 1836, p.126-127.
[27] **Cinnamus,** p.70.
[28] **Cinnamus,** p. 69.
[29] **Ioannis Zonarae** Epitome historiarum libri I-XII, ed. M. Pinder, Bonnae 1841-1844, libri XIII-XVII, ed. Th. Büttner-Worbst, Bonnae 1897; **Hunger H.,** Die Hochsprachlische profane Litteratur der Byzantiner, I, München 1978, p. 416-419.
[30] **Zonara**, p. 547-548.
[31] **Zonara**, p. 559-560.
[32] **Zonara**, p. 566.
[33] **Zonara,** p. 713; p. 679.
[34] **Zonara,** p. 713-714.
[35] **Zonara,** p. 589.
[36] **Zonara,** p. 643.
[37] **Willermus Tyrensis**, p. 78.
[38] **Zonara,** p. 571.
[39] **Zonara**, p. 650.
[40] **Zonara**, p. 713.
[41]**Zonara**, p. 598-601.
[42] **Ioannis Zonarae** Lexicon, ed. J. Tiettmann, I-II, Lipsiae 1808, col. 1498; 1507.
[43] **Scriptores rerum hungaricarum** tempore ducum regumque stirpis Arpadine gestarum, I, ed. E. Szenpetery, Budapest 1937, p. 48.
[44] **Zonara,** col. 1495-1496.
[45] **Zonara**, col. 1103.
[46] **Zonara**, col. 1653.
[47] **Гагова,** Областни названия, с. 54.
[48] **Michaelis Attaliatae** Historia, rec. I. Bekker, Bonnae 1853, p. 10.
[49] **Теофилакт Охридски**, Писма, прев. И. Илиев, ГИБИ XXX, с. 226.
[50] **Теофилакт**, с...104.
[51] **Теофилакт,** с. 195; **Илиев И.**, Бележки върху творчеството на Теофилакт Охридски, ИПр, с. 75-76.

РАЖДАНЕТО НА СТОЛИЦА АБОБА-ПЛИСКА

Павел Георгиев

Наскоро беше отбелязана стогодишнината от началото на археологическите проучвания в Абоба–Плиска[1]. Това е важен повод за рекапитулация на постигнатото и за изтъкване на „откритите“ въпроси около историята на този изключителен център на българската и европейската култура през ранното средновековие[2]. Един от тях е този за „началото“ на Абоба–Плиска и аз вече имах възможност да предложа свой опит за неговото осветляване[3]. Тук имам намерение да доразвия своите виждания в конкретно-исторически план и се опитам да реконструирам, доколкото е възможно, събитията, довели до формирането на държавен център в Абобското поле. Оформянето на една столица, па макар и в условията на ранното средновековие, е резултат от процес, който обхваща определен период и не бива да се реконструира като еднократен акт. В този смисъл трябва да напомня за възприетия от проф. Ив. Божилов подход на френската историографска школа, при който формирането на една държава или столица, може да се оцени като „раждане“ (naissance) на жив организъм, с всички фази на този процес[4]. Разкриването му е сложен и многоаспектен проблем. Моята цел в случая е по-скромна: да очертая историческите обстоятелства около зараждането на Абоба–Плиска като столица и по този начин да дам историческа определеност на археологическите факти около залагането й като първостепенен политически и културен център.

Както е известно, Абоба–Плиска се възприема в историческата, археологическата и друга книжнина от края на XIX и през целия XX век като безспорна „първа“ столица на създадената от българите на Долния Дунав държава. Трябва да се признае, че това схващане почива върху краткото заключение на братя Шкорпил, с което те лансираха пред българската и международна общественост тезата за принадлежността на паметниците от Абобското поле към предхристиянския, „езически“, период от развитието на българската държавност[5]. В стремежа си да наложат идеята, че Плиска е център на „езическа България“, те включиха в рамките на нейната хронология не само обоснованото с находки на първобългарски надписи и различни други паметници, съществуване в първата половина на IX в., но и периода непосредствено след края на VII в. Формулираното от тях заключение, а именно: „тук (в Абобското поле – П. Г.) е била, според мнението ни (на братя Шкорпил – П. Г.), старобългарската

столица на Аспаруха, Крума, Омортага и Маламера", беше възприемано безкритично от няколко поколения изследователи и днес е аксиома, дори и за тези от нас, които по един или друг повод, съзнават фактологическата несъстоятелност и априорност на представата за Абоба–Плиска, като „първа" столица на Дунавска България. Аргументацията на вековната постановка се търси в два вида източници: непрекъснато обогатяващите се данни от археологическите проучвания в Плиска и нейната околност в Абобското поле и върху известието на Българската апокрифна летопис за съграждането от хан Испор (Аспарух, Есперих) на град с име Плюска. Относно познатите досега археологически, епиграфски и други паметници на Абоба–Плиска следва да се признае, че те могат да се датират обосновано не по-рано от втората половина или края на VIII в. Така че, те не са в състояние да разрешат убедително въпроса за началото на столица Абоба–Плиска още от края на VII или началото на VIII в. Находки, като т. нар. „втори" мадарски накит, открит във вторичен гроб в могила, разположена между Плиска и Мадара[6], или пък наскоро установения, западно от Плиска, също в по-стар могилен насип, владетелски кенотаф[7], сочат само, че българите по това време са усвоили тукашната степ, както и Мадара с нейното традиционно от хилядолетия културно значение.

Анализът на данните за селищната структура в рамките на голямото землено укрепление на Абоба–Плиска показа, че най-ранните следи от живот трябва да се търсят не върху маловодната тераса на левия бряг на Асар дере, където по-късно е заложен Вътрешният град на столицата, а в периферийните зони на северозапад и югоизток, където наличието на сигурни водоизточници предполага значително по-добри условия за традиционен бит[8]. Най-категоричното доказателство за възникването на селищен живот в северозападната част на т.нар. Външен град, на този етап от изследвания, е установяването там на землено укрепление от архаичен тип, включващо най-удобните и типични за заселване от българите степни тераси в междуречията на притоците на Асар дере[9]. В светлината на новата концепция за селищното развитие на Абоба–Плиска трябва да се открои достоличен период, през който животът в нея има традиционните за номадските или полуномадски селища признаци и форми. Отначало те са били неукрепени, но впоследствие са включени в землено укрепление, в чиято структура влизат и естествени препятствия.

Историческият довод на Българската апокрифна летопис има несъмнено най-голяма тежест в утвърждаването на схващането за Абоба–Плиска като столица от времето на хан Аспарух[10]. Изследването на характера на името „Плиска" обаче показа, че то е с български, а не славянски произход, и е традиционно за българските центрове още от времето на формиране на държавността сред тях, в района между Средна Азия и Долен Дунав[11]. Този сигурен извод обезсилва задължителното отъждествяване на създададения от хан Аспарух „Плюска град" с едноименния център в Абобското поле. Най-вероятно с това традиционно название авторът на апокрифната летопис да е означил поранно държавно средище на българите. Това се съгласува донякъде с извода на Ив. Божилов и В. Гюзелев, че трябва да се изостави схващането за Абоба–Плиска, като първо „военнополитическо средище на българското ханство" на Долен Дунав[12]. Защитаваното от двамата наши медиевисти мнение, че среди-

щето на Дунавска България докъм 738 г. е в Онгъла[13] се нуждае от преразглеждане. Така или иначе, пред българската археология и история днес стои същото предизвикателство, както и по времето на К. Иречек, братя Шкорпил и Ф. Успенски[14].

Основният въпрос е за определяне датата и характера на най-ранните следи от живот и строителство в Центъра на Абоба–Плиска. В разгорялата се напоследък дискусия[15], постепенно става ясно, че тук липсват и трудно може да се очаква, че ще се открият, останки от ранно и традиционно по характер поселение. Първите градежи са с „ямно-стълбова" конструкция и са определяни най-общо като дървени постройки. Според Р. Рашев те датират от времето на усядането на българите в Абобското поле около 700 г.[16] Тази постановка е необоснована. Някои от строежите с дървена конструкция наистина предхождат първите сгради с блоково-тухлен градеж, но те трудно може да се датират преди средата на VIII в. Анализът на взаимовръзките на дървените с монументалните строежи във владетелската резиденция показва няколко етапа. Във всички дървените градежи са временни строежи, съществували до постепенната им замяна с по-солидни и с облик на архитектура от средиземноморски тип. Битовият и изобщо археологическият материал от времето на първите дървени постройки е твърде малоброен и беден откъм разнообразие и на практика не образува културен пласт. Това може да се обясни само с временното им обитаване. Спецификата на намерените фрагменти от битова керамика и единични находки от метал издават сравнително „зрели" признаци, които не позволяват убедителното им отнасяне преди средата на VIII в., въпреки че принадлежат към датираната най-общо в VIII-IX в. типологическа група.

Тази представа за началния етап от развитие на живота на мястото на ханската резиденция е сигурна отправна точка за установяване на историческите обстоятелства около възникването на държавния център. Най-ранните следи от живот и строителство в Центъра на Абоба–Плиска не са от обичайно поселение, нито пък от постоянна резиденция. По своята специфика те отговарят доста точно на познатите още от античността центрове, които в латиноезичните източници се определят като consiliabulum[17]. За разлика от форума, консилиабулумът не е градска агломерация, а място за временни събирания в равнината, във връзка с решаване на общи проблеми на околното, най-често селско, население. В традициите на номадските народи центровете от този тип може да бъдат определени като „курень", т.е сезонно или временно поселение с дървени или други постройки „в кръг", изграждани по различни поводи, в това число и при военни или други събития[18]. Такъв приблизително е бил характерът на първоначалното българско заселище в Оглоса. Според текста на Атанасий Библиотекар българите там tabernaculum fixerit[19]. Латинската дума за шатра: tabernaculum (ἡ σκηνή), има значение и на дървена постройка с временен характер. От това следва, че дървените постройки в Центъра на Абоба-Плиска могат да бъдат означени по аналогичен начин. В случая обаче нас ни интересува дали те са изпълнявали функции, съответстващи на античния consiliabulum, т.е. място за племенни или други съвети. На този въпрос, естествено, е невъзможно да се даде определен отговор. Ролята на подобни събрания на въоръжения народ в ранната българска история обаче е доказана[20]. В гръ-

коезичните източници те се определят с латино-гръцкия термин conventus – κομβέντος, което у нас през ранното средновековие се е произнасяло като komenton[21], на славянски: **съньмъ**. Традицията от римската епоха познава „конвента", като провинциално събрание на гражданите с функции на самостоятелна институция, където се упражнява предимно съдебно право, укрепващо властта[22]. Там те са се свиквали по инициатива на префекта на провинцията в метрополията или пък в специални градове за conventus, имащи съответни привилегии. Пак там, тези събирания-конвенти, играещи ролята на колективни трибунали, са траели най-малко 30 дни. Свидетелствата на византийските и други източници за характера на българския и изобщо на ранносредновековния κομβέντον (=κομέντον), показва че той е имал функции сходни на този от римско време. Сведенията за българските и изобщо за ранносредновековните „събори", на които основно се е разисквало около ролята на владетеля в държавния живот и нерядко се е стигало до неговото осъждане или детронация, изтъкват добре типологическата им връзка с провинциалните „конвенти" от римската епоха. Всичко това прави по принцип възможно наличието на специални средища от типа на античния consiliabulum и през ранното средновековие[23]. В старобългарския език тези средища се наричат **съньмиште** (сборно място, сборище).

Възможно ли е тогава през VIII-IX в. Абобското поле да се е утвърдило като привлекателно място за провеждане на т. нар. народни събори? Прегледът на данните позволява категорични основания за утвърдителен отговор.

1.Терасата, на която се намира Вътрешният град на Абоба–Плиска има равнинен характер и е била добре видима от селищата наоколо и преди всичко от тези в горното и долно течение на Асар дере, от които отстои приблизително на равно разстояние, по ос, която може да се характеризира като градостроителна за Външния град. Следователно от гледна точка на топография и традиция мястото може да се оцени като изключително удобно за изграждане на „курен" за събрания с племенно или общодържавно значение. Степният характер на местността го прави благоприятно преди всичко през лятото, когато, доколкото имаме сведения, са били провеждани и съборите през VIII в.[24]

2. Изключително важно съображение за избора на Абоба като consiliabulum-**съньмиште** е нейната близост и културно-историческа връзка с културното средище в подножието на Мадарските скали. Обладаването на важни свещенни места от силни представители на родовата аристокрация, според О.Притцак, е придавало законност и харизматичност на тяхната власт и религиозна санкция на амбициозните им кроежи. По тази причина изборът на нов владетел („степен цар") или на ново племенно обединение е било извършвано на специални събрания на племенните старейшини (т.нар. „куруултай"), провеждан на свещенно място, близо до укрепление – „курен"[25]. Там, по предложение на главния шаман, новоизбраният владетел получава съответен титул. Първоначалното заселище на българите в Абобското поле притежава всички изброени характеристики, за да бъде възприето като средище, в което се организира и налага властта на нов управляващ род. Първо, система от номадски или полуномадски селища-аили, разположени кръгово на подходящи места в степта. Второ, землено укрепление с площ от около 350 ха, което може да се тъл-

кува като център на аилите от т.нар. „курен“[26]. Трето, в непосредствените му околности, на 1-2 км в югоизточна посока, върху удобна за многолюдно събрание тераса на левия бряг на Асар-дере са налице данни за временен бивак от дървени постройки-tabernaculae, вероятно база на consiliabulum`a – **съньмиште** – курултай[27]. Четвърто, категорични данни за важно общобългарско, или преди това само племенно, светилище в подножието на Мадарския скален венец, на десетина километра също на юг от Абобския стан, носещо тюрко-монголското по произход название Мундрага (Мундарга)[28].

3. За Абобското поле, като средоточие на conventum-курултай през ранното средновековие най-важни са свидетелствата на Ана Комнина за разположението на „скитско съвещалище“ (βουλευτήριον τῶν Σκυτῶν), при известния сред местното българско население „Симеонов връх“[29]. След начални колебания, мястото на „печенежкото съвещалище“ се локализира при голямата могила на няколко километра, северно от Абоба–Плиска[30]. Внимателният анализ на текста на византийската писателка, логическата преценка на действията в нейния разказ и съобразяването им с културно-историческата ситуация в и около Плиска, водят уверено към извода, че споменатият „Симеонов връх“ трябва да се отъждестви с Мадарското плато със скалния релеф и другите паметници на българското езичество. На подобни места, по дефиниция, са се провеждали „скитски“ или други „съвещалища“[31]. Широкото значение на „скити/скитско“ у Ана Комнина, както и у други византийски автори, дава сериозни основания да се допуска, че „съвещалището“ в Мадара води началото си още от езическия период на българската държава, още повече, че в текста изрично е подчертано, че определението „Симеонов връх“ е на езика на местното, т.е. българско население.

В светлината на изложеното по-горе се оказва, че Абоба–Плиска и Мадара са свързани тясно и са били използвани още през VIII-IX в. като средища на българските Събори. С други думи те са изпълнявали ролята на qurultaj-**съньмиште**. Същинското място за събиране на представителите на родово-племенната аристокрация е била терасата край земленото укрепление, където за тази цел са били изградени постройки с дървени конструкции (стан?), обитавани дълго време епизодично, или сезонно. Впоследствие на същото място се залага постоянна ханска резиденция. През IX в., Абобското поле и култовия център под Мадарските скали изглежда продължават да се използват за **съньмиште**, тъй като един старобългарски източник ни осведомява най-общо, че хан Крум (800-814) (**созва болгарꙑ своѫ**)[32]. През 865 г., под стените на столичния град на княз Борис (circa palatium eum), се разразил антихристиянския бунт, ръководен от 52 боили, когото един новооткрит източник от края на XIII в. нарича **сборь**[33]. Що се отнася до Мадара, тя е имала ролята на сакрално място, където се извършва религиозния акт по утвърждаването на избрания на Събора владетел.

Всички тези съображения и доводи водят към заключението, че Абоба-Плиска се налага като място за свикване на Събори още към края на своя достоличен период и ролята ѝ в изживяването на вътрешнополитическата криза от 60-те и 70-те години на VIII в. е в основата на постепенното ѝ издигане за пръв държавен център. По това време България все още не е строго централизира-

на държава и по думите на Айнхард е „Общност на Българите“ (Societas Bulgarorum)[34]. При това положение потребността от утвърдено място за провеждане на характерните за т.нар. военна демокрация събрания на въоръжения народ е повече от наложителна. Разположението на Абобското поле в характеризираната още от първите византийски източници „вътрешност“ на новосъздадената българска държава и особено близостта му с Мадарското култово средище, обясняват, струва ми се убедително, избора му за consiliabulum –qurultaj – **съньмиште** през цялото ранно средновековие от българи, печенези, а може би и от кумани.

Наличните исторически данни насочват утвърждаването на Абоба и Мадара като средища с подобна роля в обществено-политическия живот на държавата едва към 60-те години на VIII в. Свидетелствата на Теофан Изповедник, Патриарх Никифор, както и у Анастасий Библиотекар, говорят за събития, свързани с продължителна криза в управлението на държавата и смяна на пет или шест владетели само за времето между 761 и 766 г.[35] Свалянето на всеки от тях е резултат от заговори и бунтове, но утвърждаването на всеки следващ за законен владетел изглежда е ставало на легитимен κομβέντον, макар че за такъв се говори изрично само преди смяната на Сабин с Паган през 764/765 г. Тези исторически факти предполагат свикването на най-малко пет Събора. Разбира се, нямаме основания да приемаме безрезервно, че всички те са били проведени в Абобското поле. Със сигурност обаче може да се твърди, че поне в един от случаите с избор на нов владетел Абоба-Плиска се е наложила като алтернативен политически център спрямо тогавашната столица. По принцип е възможно това да е станало още при смяната на представителя на рода Вокил/Укил – Винех с Телец от рода Угаин през 760/761 г. Известно основание за ситуирането на заговора срещу династията от рода Вокил в център с култови функции предлага семантиката на употребения в разказа на Патриарх Никифор глагол συνθέμενοι, който има различни значения за „договаряне“ (на хуно-българите), включително и „по парола“, но би могъл да се изтълкува като „съвещаване „край теменоса на храм“(?)[36]. Все в тази насока може да се преосмисли и превода на употребения от Теофан глагол ἔστησαν, който има значение „поканвам“, сиреч Телец от рода Угаин е бил „поканен“, очевидно от Събора и според Патриарх Никифор е бил интронизиран за „хегемон“[37]. Може би това е бил официалният титул на новоизбрания владетел, за когото „Именникът на българските князе“ изрично посочва, че е дошъл „на мястото на друг“[38].

Още по-интересен за нас е и случаят със замяната на Телец със Сабин, който като зет на Кормесий възстановил властта на рода Вокил. Трите писмени източника тук говорят единодушно за нов „бунт“ и „смут“ сред българите. Теофан пише, че Сабин бил ἔστησαν, сиреч също „поканен“, докато Патриарх Никифор говори отново за неговото „поставяне“[38]. Латиноезичният превод на Анастасий Библиотекар използва глаголната форма tumultuantes[39], която наумява, че свалянето на Телец от власт е станало шумно и бурно, което донякъде подсказва за разисквания, характерни за многолюдно събрание. Най-категорично за свикването на събор (κομβέντον ποιήσαντες) Теофан пише във връзка с детронацията на Сабин[40]. На него българите-противници на мира с

Византия „се противопоставили“ (ἀντέστησαν: от ἀντιστατέω) на наскоро избрания Сабин с мотива, че с неговата сговорчива политика „България ще бъде поробена от ромеите“. Патриарх Никифор пък употребява форма от глагола ἀντιλέγω, „възразявам“, което води към предположението, че Сабин е присъствал на Събора и имал възможност да изтъкне предимствата на мира с Византия[41]. Това се съгласува с информацията, че бунтът срещу него последвал Събора, и едва тогава Сабин избягъл „в крепостта Месемврия“. Последното може да се схваща като указание, че съборът се е състоял, далече от столицата на рода Вокил/Укил в района на т.нар. Варна.

Преди бягството си Сабин успял да постави на трона свое протеже на име Умар (в „Именника“ – Умор), който изглежда е резидирал в столицата на рода Вокил[42]. При неговото 40-дневно управление или непосредствено след това, леко въоръжени византийски хоплити успели да изведат в безопасност роднините и жените на Сабин. Междувременно, на предполагаем нов събор българите, както ни осведомява Теофан, „поканили“ (ἔστησαν) „друг господар на име Паган“. Съпоставката с информацията у Патриарх Никифор води към заключението, че избирането на Паган е станало вън от столицата на рода Вокил, вероятно още по времето, когато там е резидирал приемника на Сабин – Умар (Умор), посочен в „Именника на българските князе“ като последен от този род и в целия списък. Това е в съгласие със съобщението на Теофан, където Паган се сочи като ἕτερον κύριον ἑαυτῶν, т. е. „друг свой господар“, наред с оставения от Сабин Умар/Умор. Отсъствието на определителен член предполага превод в смисъл на „друг, различен, чужд“ и това потвърждава, че става дума за качествено нов избор на владетел, различаващ се от дотогавашните. Подобно разбиране среща подкрепата на наличните източници. „Именникът“ посочва Умор като последен владетел и това очевидно не е случайно. Паган, Баян и изобщо следващите владетели на българската държава, не фигурират в него и това се дължи не толкова на принадлежността им към нов аристократичен род, а на по-съществени причини. „Именникът“ фиксира с 40-дневното управление на Умор края на един обособен период от историята на българската държава.

При Паган България навлиза в нов период на развитие. Изглежда неслучайно той е първият, който се споменава във византийските извори с титлата „кан“, която засега не е документирана в други ранни паметници и като че ли е характерна за владетелите след това. Разказът на Теофан за неговото управление сочи изрично, че той, след 40-дневно двувластие, успял да се наложи и да поведе от своя страна преговори за мир, който византийският император сключил „привидно“ и така съумял да залови водачите на северите и на скамарите, които действали в старопланинските проходи като български съюзници и с това да обезсили отбраната на българската държава. Тези несполуки в действията на Паган му коствали властта, а и живота. След пореден преврат, организиран от привърженицте на твърда линия в отношенията с Византия, Паган е бил принуден да избяга от своята резиденция. Във връзка с това Патриарх Никифор сочи, че избягъл към Варна (ἐν Βάρνῃ), докъдето се добрал и му се сторило, че се бил спасил, но бил убит от своите придружители-роби. Това съобщение ни ориентира, че резиденцията на Паган е била някъде „във вътрешността“ на българската етническа територия, на запад или север от т.нар.

Варна. Бягството по посока на последната изглежда закономерна. Ако съдим от епизодите във връзка с детронацията на Сабин и отвеждането на неговите близки във Византия, както и от други факти, българското население в причерноморската зона е било по-комформистки настроено и било за мирни отношения с могъщия си съсед. Резиденцията на кан Паган напротив, е била разположена в район, заселен повече с привърженици на войнствената политика спрямо Византия и това се доказва от по-нататъшните действия на Константин V Копроним[43].

Забележката на Патриарх Никифор, че по време на детронацията на хан Паган (Καμπαγάνον)[44], „доста много селища от България били опожарени и съвсем съсипани от ромеите", показва, че става дума за описания от Теофан поход на Константин V „чак до Чика", непосредствено след лъжовно сключения мир с хан Паган[45]. Опитът да се отъждествi „Чика" (Τζίκας) с името на р. Тича (Кемчик?) не е единствената възможност за тълкуване на този ойконим. „Чик/чек" в евразийската топонимика има значение на „граница", „межда"[46]. Доколкото обаче Теофан казва изрично, че „клисурите" в старопланинските проходи били оставени без охрана и Константин V бил „навлязъл в България", остава възможността под „Чика" да се крие още нещо. Ако се позовем отново на семантиката на сходни топоними, може да се допусне, че става дума за котловинно място, в което императорът „открил" „аули-селища", които опожарил. Αὐλάς, в случая ще да са били селища-аили (ayiles) от отделни юрти или талиги с подвижни жилища, които са принадлежали най-вероятно към един (или няколко) kürigen, т.е. курен, както ни ги описва Б. Я. Владимирцов. Всичко това наумява, че походът на Константин V е бил насочен и достигнал до някакъв вътрешен център[47], който въпреки че унищожил, не извършил „нищо доблестно" и „със страх" от съхранените български сили, се завърнал в своята столица. Десетилетия по-късно подобен развой са имали началните събития от похода на Никифор I Геник срещу българска столица Абоба-Плиска.

Във връзка с уговорената среща на хан Паган с византийския император, Теофан и Патриарх Никифор отбелязват изрично, че на нея той обвинил Паган и неговите боили в ἀταξίαν, т.е. в бунтовни действия, водещи до нарушаването на династичния ред във властта със свалянето на владетелите от рода Вокил[48]. С други думи, византийският император се опитал да убеди българите в легитимността на Сабин и оставения от него, но вече детрониран Умар/Умор, на чиято провизантийска политика очевидно е разчитал. Неуспехът на дипломатическата му намеса го тласнал към военен поход, който според патриарх Никифор бил насочен към реставрация на Умар или друг представител на рода Вокил. При това положение е повече от логично посоката на похода да е към резиденцията на хан Паган, около която е смятал, че са концентрирани силите на неговите привърженици. Така че въпросната Чика със разположените там селища-аили изглежда да е главният или пък един от центровете на българската „атаксия" от 764-765 г. За съжаление няма определена информация за „Чика", но не може да има съмнение, че тя се е намирала северно от проходите и западно от т. нар. Варна. Сведението, че въпросният поход, този път е бил само по суша, без използуване на флот, е многозначително. То трябва да се приеме за указание, че той е бил насочен против опозиционен център във вътреш-

ността на България. В светлината на изложеното във връзка с утвърждаването на Абобското поле и Мадарското светилище като типично „съвещалище“, може да се изкаже обоснованото, струва ми се, предположение, че въпросният център се е намирал тъкмо там.

В подкрепа на този извод се явява съобщението на Патриарх Никифор за намесата на Константин V през 766/767 г., когато той отново се опитал да се намеси във вътрешнополитическите разпри в България и предприел пореден поход, отново само по суша, този път против Токту, който изглежда е бил избран на мястото на кан Паган. Целта му и в този случай била налагането на българския престол на владетел, който да е продължител на политиката на Сабин и Умар/Умор. В краткото сведение на византийския хронист има няколко интересни момента[49]. Преди всичко, това е употребата на глаголната форма ἀνειπεῖν, която трябва да се преведе като „гръмко провъзгласили“. Става дума за избора на Токту за владетел, който очевидно е било прокламиран тържествено, изглежда на Събор. След случая с неговия предшественик имаме сериозни основания да мислим, че и това събитие се е състояло на komenton в Абобското поле и „съвещалище“ при светилището под Мадарските скали. Вторият важен момент е характеризирането на кан Токту като „ἄνδρα Βούλγαρον“, което контрастира на характеристиката на същия автор за хан Телец (ἄνδρα σοβαρόν).

Събитията около управлението на кан Токту са много слабо осветлени. Теофан на практика не е счел за нужно да отбележи неговото управление, а Патриарх Никифор говори доста мъгляво за събитията около неговото бягство в горите край Дунав, където бил убит заедно със своя брат Баян. В случая е особено важна новата посока, която си избира за бягство кан Токту: вместо към Варна и от там към Византия, той, заедно със своя брат Баян[50], търси спасение в противоположна посока, където, трябва да се предполага, са разчитали на подкрепа от свои съмишленици. Така разгледани, събитията от 766 г. изглежда да са резултат от пореден заговор на провизантийските сили, довел до детронацията на Токту[51]. Този изход събитията взели не без намесата на византийския император, който според Теофан предприел поход срещу България през „четвърти индикт“[52], т.е. на следващата година след „шумната“ прокламация на Токту. Наистина хронистът говори, че походът бил само по море и завършил с катастрофа за византийския флот. Патриарх Никифор обаче в случая е по-подробен и споменава и за участието на сухопътни сили, които начело с императора се приближили „до земята на българите и се разположили на стан при т.нар. проход Верегава“[53].

За вътрешнополитическия живот в България след детронацията и убийството на хан Токту изворите мълчат, но фактът, че опитите на Константин V за намеса в българските работи спират за около седем години, подсказва, че по това време в България е взела връх провизантийската политическа линия. Ако това е така, е трудно да се приеме, че българските управници са поддържали свързания с опозицията център в Абобското поле. По всяка вероятност функциите на столица е продължило да изпълнява неизвестно засега средище, *най-вероятно при т.нар. Варна* (курс. – П. Г.). В подкрепа на тази хипотеза говорят събитията около предприетите през 773/4 г. походи против България[54].

Според Теофан първоначалното намерение на Константин V при първия от тях било да навлезе с флот от 2 000 хеландия в Дунав. Това бил нов план за военни действия и той може би има известна връзка със събитията през 766 г., когато патриарх Никифор ни осведомява, че придунавската област станала арена на ожесточени боеве между съперниците за българския престол от провизантийската и антивизантийска групировка. Намесата на Константин V през 774 г. изглежда е била предизвикана от поредна междуособица в България. Това се потвърждава от хода на събитията. Достигайки с флота до Варна, Константин V бил посрещнат от български представители в лицето на „боила и чигат", който поискал мир. Императорът, както твърди Теофан, „много се зарадвал и сключил мир", който предвиждал българите да не нападат византийските територии, а от своя страна той да не се стреми „да нахлува в България". В случая особен интерес предизвиква съобщението, че преговорите за мира и писмения договор Константин V сключил без участието на български владетел. Това извиква предположението, че преди похода българският престол е бил овакантен. В контекста на цялостната политика на Константин V към България, прибързаното приключване на похода и сключването на договора, може да се обясни само с благоприятен за Византия развой на вътрешнополитическите борби, който временно удовлетворявал византийските аспирации[55]. Обстоятелството, че приключването на похода и сключването на мира станало „при Варна", говори, че нейната околност: 1. Продължава да играе водеща роля в българската държава, както по времето на рода Вокил и 2. На власт е провизантийски настроената част от българската аристокрация. Навлизането в Дунав от византийския флот ще да се е обезсмислило от потушаването на антивизантийски настроения във вътрешността на страната. Тяхното съществуване до началото на похода обаче е вън от съмнение и се доказва още от факта, че Константин V оставил „стратезите на конните отряди извън клисурите, ако могат някак да нахлуят в България, докато българите са заети с него" в Подунавието. От това следва, че сухопътните сили са имали задачата, преодолявайки проходите в Източна Стара планина, да изтласкат размирните българи от вътрешността към Дунав, където притиснати и от византийския флот да бъдат унищожени. Това косвено води към извода, че преди лятото на 774 г. е бил предприет нов опит на престола да бъде поставен представител на антивизантийски настроената българска аристокрация. Планът за действия на Константин V позволява допускането, че центърът на това движение отново е било формиращото се опозиционно средище в Абобското поле, разположено по средата на разстоянието между изходите на Ришкия и Айтоския проходи и Долен Дунав.

През октомври същата година Константин V, както и през 765 г., нарушил внезапно мира и със сухопътна войска внезапно се озовал при т. нар. Литосорион, където влязъл в битка с български войски и „спечелил голяма победа"[56]. Много вероятно и в този случай причината за нарушаването на мира от византийска страна да не е била само (!) намерението на „господаря на България" (вероятно хан Телериг) да изпрати войски във Верзития и пресели нейните жители, за което докладвали „тайните приятели" на императора. За нас в случая е важна посоката на похода. Местността Литосория най-вероятно трябва да се

отъждествени с „Чудните скали“ в Айтоския проход[57], така че и в този случай Константин V се насочил към главното средище на българската държава, разположено в района на т.нар. Варна. Успехът при Литосория обаче не успокоил напълно Константин V и той организирал нов поход по суша и море срещу споменатия вече с името си български владетел Телериг. Последното подсказва, че Телериг ще да е бил отскоро на българския престол и станал изразител на войнствена политика спрямо Византия. Особено категорично в тази посока говори хитро организираното от него унищожаване на „тайните приятели“ на императора в България. На следната 775 г. Константин V се отправил за последен път против България, но и сега не успял да се справи с Телериг, който изглежда успял постепенно да сплоти разединената българска аристокрация[58]. Бягството му в Константинопол само две години по-късно доказва, че положението в България все още не било спокойно и междуособните борби там продължавали. Прекратяването на активността на византийската политика спрямо българските работи при приемника на Константин V, обаче са отклонили вниманието от тях и ние сме лишени за няколко години от историческа информация.

Трайното изместване на политическия център на българската държава изглежда се е състояло едва при избора на приемника на Телериг, който е логично да се очаква бил представител на противната партия на българските боили, или най-късно през 80-те години на VIII в. С голяма сигурност може да се твърди, че по времето на хан Кардам столичният център на българската държава е бил вече в Абобското поле. В подкрепа на това говорят походите по времето на Константин VI, които са били организирани само по суша и насочени към Маркели, подготвян за база за нахлуване през Ришкия или пък Върбишки проход още през 60-те години, когато започва утвърждаването на Абоба-Плиска, като алтернативен държавен център. Етапите на монументализация на строежите в ханската резиденция в Абоба-Плиска от своя страна също говорят за нейното постоянно обитаване доста преди пожара от 811 г.

Така проследени, събитията от българо-византийските отношения от средата и втората половина на VIII в. представят пред нас една картина на постепенно утвърждаване на новата столица във вътрешността на българската етническа територия. В този процес Абобското поле и култовото средище при Мадарските скали изпъкват отначало само като място за провеждане на утвърдените в българското общество „събори“. През 60-те и 70-те години Абобското укрепление (курен) постепенно се утвърждава като алтернативен център на българската политика спрямо Византия и закономерно още в края на 70-те или най-късно през 80-те години се превръща в постоянна владетелска резиденция. Същинският столичен град обаче започва да се организира и изгражда в последното десетилетие на VIII в., или, в краен случай, в първите години на IX в. В безспорен център на централизирана държава – съперник на Византия, Абоба–Плиска израства през IX в.

Бележки

[1] П. Георгиев. Сто години Абоба–Плиска. – В: Културната интеграция между чехи и българи в европейската традиция. Варна, 1999 (под печат). Р. Рашев. Карел Шкорпил – изследовател на ранносредновековната българска култура. – Пак там (под печат); Р. Рашев, Я. Димитров. Плиска. Сто години археологически разкопки. Шумен, 1999; Л. Дончева-Петкова. 100 години археологически разкопки в Плиска. – В: Плиска–Преслав, 8. Шумен, 2000,.

[2] Вж. материалите от Юбилейната научна конференция в: Плиска–Преслав, 8. Ш., 2000, passim, както и научната конференция, организирана от Университета във Франкфурт на Майн. Срв. Zwischen Byzance und Abendland. Pliska, der östliche Balkanraum und Europa im Spiegel der Früchmittelarchäologie (Herrausgeb. Joachim Henning). Frankfurt am Main, 1999, passim.

[3] П. Георгиев. Началото на Абоба-Плиска. – В: Международна конференция посветена на 100 години от рождението на проф. В.Бешевлиев. В.Търново, 2000 (под печат). Срв. още: Р.Рашев. Началото на Плиска и българското Landnahmezeit. – In: Zwischen Byzanz und Abendland... J.Henning. Pliska – Machtzentrum zwischen Byzanz und Abendland. – In: Forshung Frankfurt, 2000, 2, 6-15, където авторът застъпва необосновани схващания за датировка на живота в Абоба-Плиска едва ли не след средата на IX в.

[4] Iv. Bozilov. Preslav et Constantinople: dépendance et indépendance culturelle. – In: The 17th International Byzantine Congress. Major papers. Washington D.C., 1986, 429 sq.; Ив.Божилов. Раждането на средновековна България (нова интерпретация). – В: Ив.Божилов. Седем етюда по средновековна история. С., 1995, с. 17 и сл. и цит. там по-ранни изследвания на автора. Вж. още: G.Dagron. Naissance d`une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451(=Bibliothèque byzantine, Etudes, 7). P., 1974, passim.

[5] Х. и К.Шкорпил. Могили. Пловдив, 1898, с. 153.

[6] Р. Рашев. Цит. съч.,

[7] R. Rachev, S.Stanilov. Kenotaph für einen Herrscher bei der ersten bulgarischen Hauptstadt Pliska. – Das Altertum, 44. Berlin, 1998, 67-72.

[8] П. Георгиев. Селищната структура на Абоба-Плиска. – Археология, 2001, 1-2 (под печат).

[9] П. Георгиев. Земленитe укрепления на Абоба-Плиска. – Плиска–Преслав, 8. Шумен, 2000, 28-29.

[10] Й. Иванов. Богомилски книги и легенди. С., 1925, с. 282.

[11] П. Георгиев. ΙΣ ΤΗΣ ΠΛΙΣΚΑΣ ΤΟΝ ΚΑΝΠΟΝ. Градът Плисков (произход и значение на името). – В: Трудове на катедрите по история и богословие при Шуменския университет, 3, 1999, 12-31; Плискова-Плисков и прабългарите в Източното Приазовие и Северното Причерноморие. – В: Българите в Северното Причерноморие, 7. В.Търново, 2000, 43-60.

[12] В. Гюзелев. Отново за столиците на средновековна България (Някои нови гледища и хипотези). – В: Studia protobulgarica et medievalia Europensia. Сборник в чест на проф. В.Бешевлиев. В.Търново, 1992, 3-4; Столици, резиденции и дворцова култура в средновековна България. – ИНИМ, X, 1994, 40-41.

[13] Мисълта за Онгъла като столица на Дунавска България от времето на хан Аспарух и неговите наследници от рода Дуло беше за пръв път предложена от Ив.Божилов и доразвита от В. Гюзелев. Срв. Ив. Божилов. Цит. съч., с. 52 и сл. и цит. литература.

[14] П. Георгиев. Сто години Абоба–Плиска...; Началото...

[15] Р. Рашев. Най-старият строителен период в центъра на Плиска. – ИНМШ, 8, 1993, 252-262; К ранней истории праболгар на Нижнем Дунае. – В: Сборник в честь С. А. Плетневой. Самара, 1993, 184-191. Възражения у: П. Георгиев. За хронологията и характера на дървеното строителство в Плиска. – ИНМШ, 10, 1997 (под печат); Периодизация на дървеното строителство в Плиска. – В: Традиция и приемственост в България и Балканите през Средните векове. В чест на проф. Й. Андреев. В.Търново, 2000 (под печат).

[16] Р. Рашев. Началото на Плиска..., S. 18.

[17] G.-Ch. Picard. Les provinces occidentales de L`Empire romain.- In: Sources archéologiques de la civilisation Européenne. Coloque international-Mamaïa (Roumanie), 1-8 septembre, 1968. Bucarest, 1970, p. 162.

[18] Срв. С. А. Плетнева. От кочевий к городам. М., 1967; Кочевники Средневековья. М., 1982. За езиковите данни вж. А. Е. Супрун. К изучению тюркизмов в белоруской лексике.- В: Тюркизмы в восточнославянских языках. М., 1974, с. 63 и сл. В украинския език например с „курень" обозначават част от селище с особено значение. Срв. Этимологический словарь русского языка, II. М., 1982, с. 452; М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, II. М., 1986, с. 425. За тюрко-монголската етимология на термина „курень"(kürigen) вж. Э. М. Мурзаев. Словарь народных географических терминов. М., 1984, 317-318 и приведените там извори и библиография.

[19] Anastasii Bibliothecaris. Historia tripertita. – ЛИБИ, II, 248-29. В тази връзка е важно да се изтъкне, че терминът „куръ", „курень" е свързан генетически с тюркската глаголна основа qurmaq, която има значение „строя", „поставям". Срв. Н. А. Баскаков. Тюркизмы – социальная терминология в „Слове о полку Игореве". – В: Turcologia. К семидесетилетию акад. А. Н. Кононова. Л., 1976, с. 229.

[20] G. Moravczik. Byzantinoturcica, II. Berlin, 1958, p. 163 и цит. там литература. Вж. още: Й. Андреев. Народните събори в политическия живот на Първото българско царство.- Исторически преглед, 1971, 4, с. 96 и сл.; В. Бешевлиев. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981, 53-54; П. Коледаров. За правната същност на българската държава в началния ѝ период.- В: България 1300. Институции и държавна традиция, 2. С., 1982, 197-199; Пл. Павлов. От Пресиян I до Пресиян II. (Наблюдения върху държавната идеология, традициите и институциите на Първото българско царство). – В: 1100 години Велики Преслав, 1. Шумен, 1993, с. 246.

[21] P. Georgiev. Encore sur l`origine du mot komenton. – Etudes balkaniques, 1988, 2, 87-92 и цит. там съчинения.

[22] J. N. Coroï. Le conventus juridiques en Egypte aux trois prémier siècles de l`Empire romain. – ИБАИ, IX, 1935, 363-381.

[23] Данни за типологията на местата на „народните събори" вж. у: Сн. Ракова, Р. Панова. Съборите в балканските средновековни държави. – В: 1100 години Велики Преслав, 1. Шумен, 1993, 250-260 (с интересни примери, включително и за свикване на постоянно място и на открито, особено в по-ранния период); Ј. Калић. Српски државни сабори у Расу. – Саопштења, XXIX, 1997. Београд, 27-33.

[24] Срв. например съборът довел до детронирането на Телец, който се е състоял след битката на 30 юни 763 г. Срв. В. Златарски. История на българската държава през Средните векове, I,1. С., 1969, с. 281 и сл.

[25] O. Pritzak. Stamesnammen und Titulaturen der altaischen Volker. – Ural-Altaïsche Jahrbücher, Bd. 24, 1952, S. 51; Л. Н. Гумилев. Древние тюрки. М., 1993, 99-100; В. Бешевлиев. Цит. съч., с. 53.

[26] Б. Я. Владимирцов. Общественнй строй монголов. Л., 1934.

[27] За значението на термина „курултай"(монгол. хурул, хурал) като „събрание", както и за връзката му с монголското понятие за „храм" вж. М. Фасмер. Цит. съч., II, с. 430. Срв. още Э. М. Мурзаев. Цит. съч., с. 320, където авторът привежда примери за това, че с названието „курули" (мн. ч.) в североизточен Сибир се означават фигури, образувани, следствие на изветряне на скали, което авторът е склонен да извежда от понятията за „храм", „капище" или „свещенно място". С това понятието „курул" подхожда още повече на светилището под Мадарските скали и заедно с това за провежданото там „скитско съвещалище" (вж.по-долу бел. 29). За съответствието qurultai – komenton – conventus вж. у: В. Бешевлиев. Цит. съч., 53-54.

[28] P. Georgiev. Au sujet de la localisaton de la forteresse de Moundraga. – BHR, 1982, 3, 62-69; П. Георгиев. За произхода на името Мадара.- В: Мадара, III. Шумен, 1992, 83-92.

[29] Anna Comnèna. Alexiade, regne de l'empereur Alexis I Comnène (1081-1118), II. P., 1043, 93-94; Анна Комнина. Алексиада. Пер. греческого Я. Н. Любарского. СПб., 1996, с. 207, бел. 756.

[30] В. Златарски. Цит. съч., II, с. 192, 496-498.

[31] По въпроса съм подготвил отделно изследване.

[32] В. Златарски. Цит. съч., I,1, 365-366, 548.

[33] А. Турилов. Две забытые даты болгарской церковно-политической истории IX века. – Старобългаристика, XXIII, 1999, 1, 14-34. Участието на 52 от боилите (от общо 100-те?), както и на маса от обикновен въоръжен народ, показва, че бунтът, подобно на случаите от 60-те години на VIII в., е имал връзка с провеждането на „събор".

[34] ЛИБИ, II, с. 35. Срв. П. Коледаров. Цит. съч., с. 197.

[35] В. Златарски. Цит. съч., с. 276 и сл.; Ив. Божилов, В. Гюзелев. История на средновековна България VII-XIV в. С., 1999, 113-118.

[36] Nicephorae Patriarchae. Breviarium. – ГИБИ, III, 303. В старобългарския превод на хрониката на Симеон Логотет за бунта на Йоан против своя брат българския цар Петър, е употребен еквивалента **съкѣщаватисѧ**. Изглежда, че и на гръцки и старобългарски думата има значение на „заговорнича", при който събирането на определен брой съмишленици за предначертаване на общи действия е вън от съмнение. Срв. В. Златарски. Цит. съч., I,2, 513-514. Подобен подтекст следва и от свидетелството за **сборь** в навечерието на антихристиянския бунт през 865 г.(вж. бел.33).

[37] Theophanis Confessoris. Chronographia. – ГИБИ, III, 270-271.

[38] М. Москов. Именник на българските ханове. Ново тълкуване. С., 1988, 310-311.

[39] ГИБИ, III, с. 271 и 304.

[40] ЛИБИ, II, 258-259.

[41] ГИБИ, III, с. 271.

[42] Пак там, с. 304.

[43] Пак там, с. 304; В. Златарски. Цит. съч., I,1, 524-526. За съществуването на две враждуващи групировки сред управляващите слоеве на българското общество изрично ни осведомява патриарх Никифор в своите „Антиречи". Срв. В. Бешевлиев. Първобългарите. История. С., 1984, с. 93, бел. 36. За „провизантийските" или „антивизантийски" настроения на враждуващите групировки свидетелства хода на самите събития през 60-те и 70-те години на VIII в. Интересно е да се изтъкне, че с делението си по този признак българската аристокрация по принцип не се отличава от политическите тежнения на номадската аристокрация изобщо. Срв. Л. Н. Гумилев. Цит. съч., passim.

[44] Не споделяме гледището, че Патриарх Никифор говори за „кавхан". Срв. В. Бешевлиев. Цит. съч., 90-91; Първобългарите. Бит и култура..., 45-50. Възможно е в случая да става дума за име-титул, както е характерно за древнотюркската държавна практика. Към това заключение води пряко наличието на сродното по състав и звукова структура име „Капаган-хан" („Хищният кон"), чрез което се афиширал тюркския каган Мочжо, Мочур. Срв. Л. Гумилев. Цит. съч., с. 470 (ономастична таблица).

[45] ГИБИ, III, с. 272. За четенето на „Чика" (Τζίκας) вж. В. Бешевлиев. Мундрага и Тича-Вичина. – ИНМВ, 21, 1985, с. 21.

[46] Э. М. Мурзаев. Цит. съч., с. 615: вж. специално примерът с река Чегем „пограничната" в Кабардино-Балкария. Срв. В. Аврамов. Юбилеен сборник Плиска-Преслав, II. С., 1929, с. 78, където авторът доразвива тезата на Г.Фехер за значението на cig/чигъ като „висока ограда с плет", или „аул, двор, дворец". Срв. Э. М. Мурзаев. Цит. съч., с. 810: cakat, чегет „северен склон на планина". Срв. В. Златарски. Цит. съч., I, 1, 299-300.

[47] За пограничо съюзно население с название „чики", живеещо приблизително в района на притока в горното течение на Енисей – „Кемчик" вж. Л. Н. Гумилев. Цит. съч., с. 58, 266-267, бел. 35. Срв. в тази връзка интересната хипотеза на В.Аврамов, че под „Чика" следва да се разбира столицата на северския княз Славун: В. Аврамов. Цит. съч., с. 288.

[48] За византийското тълкуване на близкото по значение понятие ἀποστασία вж. Ив.

Божилов. Асеневци: Renovatio imperii Bulgarorum et graecorum.- В: Седем етюда..., с. 139 и сл.

[49] ГИБИ, III, с. 304.

[50] В тази връзка заслужава интерес извода, че Токту и особено неговият брат Баян са били добре познати във византийската столица. Срв. В. Бешевлиев. Цит. съч., с.

[51] В тази връзка,струва ми се, че преводът на глагола ἀναιρέω, който е противоположен на τίθημι, предполага превод в смисъл на „отстраняване“ или „анулиране“.

[52] ГИБИ, III, 273.

[53] Пак там, с. 305.

[54] Пак там, 274-275.

[55] За събитията около сключването на договора вж. напоследък: Р. Рашев. Българо-византийският мир при Варна от 773 г. – История, 1999, 2-3, 81-85. Авторът счита, че става дума само за примирие, сключено по инициатива на Константин V, поради страх от нова катастрофа на византийския флот.

[56] Пак там, с. 274.

[57] Непубликувани изследвания на автора.

[58] Ив. Божилов, В. Гюзелев. Цит. съч., с. 118.

ИМУЩЕСТВЕНИТЕ ПРАВА НА ЖЕНИТЕ В СРЕДНОВЕКОВНОТО БЪЛГАРСКО ЗАКОНОДАТЕЛСТВО

Сашка Георгиева

Един от първите въпроси, които възникват при очертаване имуществено-правното положение на жената, е въпросът за условията, изисквани от законодателството за проявление на определена правоспособност и дееспособност. Правоспособност означава призната от правния ред възможност на едно лице да бъде носител на права и задължения. Тя е необходима предпоставка за дееспособността, която пък означава способност да се извършват правни сделки чрез лични волеизявления. В паметниците на средновековното ни право не се открива точно разграничаване на въпросните понятия, макар да е ясно, че те не са били отъждествявани. Ограниченията на правоспособността и в повечето случаи на дееспособността са поставяни в зависимост от редица условия – възраст, здравословно състояние, семейно положение, социална принадлежност[1]. И този проблем, както повечето правни материи, е подчинен на характерната за средновековното законодателство конкретност. Независимо от това обаче, трябва да се отбележи, че в българското средновековно право, за разлика от законодателството на Юстиниан или някои по-късни византийски законодателства[2], самият пол не фигурира като условие, което категорично да определя липсата или степента на правоспособност или дееспособност в която и да е правна област. Изключение правят единствено църковните канони.

Семейното положение, както впрочем и възрастта, са условия, които в голяма степен определят мястото на жената в имуществения оборот. Съществена част от тази тема е разграничението на имуществените права на жените в съответствие с характерната за обществото стратификация. Детайлното разрешаване на посочения проблем обаче въз основа на познатото ни писано право е невъзможно – за езическия период поради почти пълната липса на извори, а за християнския – поради ранния произход на Закона за съдене на людете (ЗСЛ) и Славянската Еклога и поради продължителното им съществуване като действащи закони, запазили значението си на ядро на старобългарското законодателство до самия край на средновековната българска държава.

Създадени, за да задоволяват нуждите на едно слабо диференцирано общество, споменатите законници се отличават и с изключително слабо социално-класово диференциране на субектите на правото, особено когато се отнася до жените. В ЗСЛ, който не съдържа имотноправни разпоредби, такава диферен-

циация се забелязва само в наказателното право, когато предвижданата санкция носи характер на глоба, поради необходимостта да се определи и някакво наказание за тези субекти на съответното престъпление, които не са в състояние да заплатят исканата сума. При това отчитането на имуществения статус, респективно на социално-класовата принадлежност, се отнася до мъжете, извършили престъпни действия срещу жени. За самите жени социално-класовата им принадлежност се изтъква от законодателя и има значение за него само дотолкова, доколкото тези жени са социално-свободни или робини. Всички жени, които не са робини, ЗСЛ подвежда под един общ знаменател, говорейки за правата на някаква осреднена жена. Казаното важи с пълна сила и за Славянската Еклога, съдържаща вещното право, което се е прилагало в средновековна България или поне там и тогава, където и когато изобщо е било прилагано писано право.

Езическите имотноправни отношения в семейството

Основни понятия от вещното право, свързано с имуществените отношения в семейството, са зестрата и така наречения брачен дар. Изясняването на тяхното съдържание е от изключителна важност за изясняването на имуществените права на жените. С този проблем се сблъскваме още при анализа на първия в хронологическо отношение писмен извор – отговор 49-ти на папа Николай I. Поради недостатъчното внимание, което се обръща в научната литература на същността на споменатите понятия и на тяхната употреба в средновековните източници с нормативен характер, този извор е тълкуван по различни начини, използван е в подкрепа на различни хипотези, всичките изградени въз основа на произволни корекции на оригиналния текст. А той гласи следното:

„XLIX. Praeterea sciscitamini, si licet exhibere vobis quemadmodum prius in dotem coniugibus vestris aurum, argentum, boves, equos etc., quod quia nu'lum peccatum est, et leges hoc connivent, et nos ut fiat minime prohibemus“[3]. (Освен това искате да знаете дали ви е позволено да давате, както по-напред, в зестра на съпругите си злато, сребро, волове, коне и др. Понеже това не е никакъв грях, а и законите го търпят, и ние ни най-малко не забраняваме да се върши.../

Най-необосновано и ненаучно е свързването на този текст с твърдението за съществуването на откупа като форма за сключване на брак през целия период от създаването на българската държава чак до края на османското иго. Аргументацията на това схващане буквално звучи така: „Известни указания за сключването на брак чрез купуването на жената дава гл. 49 от Отговорите на папа Николай I, която има доста своеобразна редакция. В текста се говори за зестра, която се дава на съпругите, а не от съпругите (респективно техните семейства) в полза на мъжа. Не представлява ли това объркване на формулировката известно указание за съществуването на откуп, т.е. за съществуването на брак чрез плащането на откуп за жената. Мисля, че това разбиране на текста се подкрепя от широкото разпространение на агарлъка (баба хакъ) в българските земи дори през последните десетилетия на османското иго“[4].

Това схващане изглежда убедително за някои автори, които наистина откриват „известни противоречия“ в него, но не достигат до тяхното изясняване.

Вместо това се предлага „ново осветление“ на „взаимовръзката откуп – зестра“, при това без да се използват нови извори[5]. Според това ново осветление откупуването на жена за съпруга действително е съществувало в езическото общество, но само до отмирането на периода на военната демокрация. След това откупът изчезнал и се появила тъй наречената зестра.

Цитираните мнения представляват съвременни опити да се продължи или както е във втория случай да се смекчи категоричността на една традиция, създадена в българската историография в първата половина на века. Според нея в българския обичаен кодекс изобщо не е съществувала зестра в смисъл на имущество, внасяно от невестата в семейството, а е съществувал само обичаят за купуването на жена, т.е. плащането на агарлък, прид[6]. Като оставим на страна липсата на сигурни извори за наличието на такъв обичай през средновековието, самият турски произход на неговото наименование – „агарлък“, „баба хакъ“, което се среща значително по-често от славянското „прид“, хвърля съмнение върху верността на това схващане.

В съвременната българска историография са изказани и убедителни възражения срещу разгледаното тълкуване на отговор 49 на папа Николай I. На първо място правилно се изтъква, че имотноправните отношения, изразени с употребения в текста термин dos, са противоположни по своя характер на откупа. При откупа младоженецът предава някакво имущество на бащата на невестата, което обаче не постъпва в непосредствено разпореждане на младото семейство. А понятието dos изразява отношения, свързани с материалното подсигуряване на младите съпрузи[7]. Въпреки правилните изходни позиции крайният резултат и в това проучване е хипотеза, която не е съобразена с данните от извора. Този път се коригира понятието dos, което било използвано, за да означи „материалните средства, които се дават на невестата от нейния баща“[8]. Но в текста изрично е казано, че става въпрос за зестра, която мъжете давали на своите съпруги. При това тук не можем да допуснем никакво объркване на формулировката не само поради това, че този род имотноправни отношения са били познати и приети от римското право[9], за което споменава и самият папа, но и поради това, че в същия документ на друго място терминът dos е използван в абсолютно същия смисъл на дар от младоженеца за невестата, уговарян и предаван още при годежа[10]. Този обичай, който съществува в римското право наред със зестрата, давана на жената от нейния баща, прониква в следкласическото право под влияние на ранното византийско законодателство, където това имущество се определя с понятието предбрачен или брачен дар[11].

Отговор 49 доказва съществуването на такъв обичай и сред българите-езичници. Това свидетелства за наличието на определени имуществени права на жените в българската държава още в периода преди въвеждането на християнското писано право, където тези права са много ясно изразени.

Направеният извод за езическите имотноправни отношения в семейството налага да се отхвърлят някои крайности в мненията, изказани досега в научната литература, относно „пълната икономическа зависимост на жената от своя мъж в българското езическо семейство“[12], за липсата на каквато и да било правоспособност на жената от този период[13]. Изключително важен е и въпросът до каква степен могат да се отхвърлят подобни схващания. Това зависи от със-

тава на брачното дарение, което жената получава при женитбата си; от другите допустими за жените начини за придобиване на собственически права, както и от възможностите за реално самостоятелно или съвместно опериране с владените имущества. За съжаление наличните извори не позволяват да се даде изчерпателен отговор на повечето от тези въпроси. Съставът на брачния дар според изброените в Отговор 49 материални ценности се състои изключително от движими имущества – добитък и благородни метали, най-вероятно във вид на накити и съдове. Очевидно такива дарения могат да правят на съпругите си само представителите на езическата аристокрация[14]. Сред обикновеното население, доколкото може да се съди по сведенията на арабския историк Масуди, сватбените договори, както и всички имуществени взаимоотношения се уреждат с помоща на „волове и овце“ т.е. най-вече с добитък[15].

Другите традиционни за една жена пътища за придобиване на имуществени права през средновековието са зестрата, т.е. онова, което тя получава от своите родители при встъпване в брак, също наследяването на част от имуществото, оставено от починалите родители или съпруг. За съжаление за тези въпроси, като се изключат лаконичните данни на някои арабски автори, не разполагаме с никакви по-определени сведения. Споменатите арабски извори се отнасят до прабългарите и до някои други езически племена, намиращи се на приблизително еднаква степен на обществено-икономическо развитие. Въпросните свидетелства са свързани с наследствените права на дъщерите и това, което ги обединява е пълното сходство в твърдението, че при тези племена момичетата наследяват по-голяма част от бащиното наследство, отколкото момчетата[16], тъй като последните получават само меч и с него трябва да спечелят своето имущество[17]. Доколкото може да се вярва на тези сведения, те очевидно описват наследствени права характерни за определен етап от обществено-икономическото развитие преди земята да се превърне в основно средство за препитание. За съжаление не може да се каже какво представляват всъщност тези имуществени права, нито как се развиват по-нататък. Може би единствено верният път за решаване на този въпрос, както и на останалите, изброени по-горе, при наличната изворова база са широките и задълбочени сравнителни проучвания. Примери за такива проучвания в съвременната българска историография има[18], но резултатите от тях, както стана ясно от предидущия анализ, трудно могат да се приемат за задоволителни. Някои от тях робуват на общоприети, утвърдени в миналото, но остарели вече схващания, а други са поставени в изключителна зависимост от погрешни изводи, направени въз основа на произволно коригиране на надежден писмен източник[19].

Извън сравнителните проучвания, особено за такъв проблем какъвто е имуществената дееспособност на жената в езическото общество, за който не само за българската действителност е трудно да се намерят сведения, в научната литература обикновено се градят логически конструкции и предположения[20]. Докато не се открият нови извори е безсмислено да се създават нови хипотези, но затова пък е необходимо да се посочат и отхвърлят най-абсурдните от досега съществуващите, каквото е например използването на сведенията на Псевдо-Маврикий за самоубийството на славянските жени по случай смъртта на техните съпрузи като доказателство за изключително безправното положе-

ние на жената в езическа България. Според това схващане в споменатия елемент от езическата обичайна система, за който се говори във византийския извор, „е залегнал социален, а не морално-етичен мотив". Неговата същност се състои в това, че със загубата на съпруга „изчезвал и източникът на блага, което водело след себе си доста трудности за овдовялата жена и нейните деца. Ето защо смъртта била предпочитана пред живота, пълен с лишения... Жената не притежавала и елементарна правоспособност, при което не могла нито да унаследява, нито да опекунства над малолетните си деца след смъртта на съпруга си. В такива случаи навярно тя била лишавана от всичко и нейното семейство преминавало изцяло под контрола на рода или задругата"[21].

От всички тези разсъждения излиза, че преминаването на семейството на вдовицата „изцяло под контрола на рода или задругата" било свързано с такива опасности и лишения, че пред перспективата заедно с децата си да стане жертва на гладната смърт, на която я обричало покровителството на рода, вдовицата предпочитала самоубийството. Естествено, че подобно схващане не може да бъде в никакъв случай убедително. Наистина не са се запазили исторически свидетелства за различните и преди всичко имуществени правоспособности и дееспособности на жената-съпруга. Все пак не е възможно обичайното право на едно общество, чиито религиозни вярвания се отличават с такова уважение към жената като източник на живот, да не е гарантирало по някакъв начин на същата тази жена условия да продължи съществуването си и да отгледа децата си, ако има такива, след смъртта на съпруга си. В противен случай при високата смъртност на мъжете в ония несигурни времена, за един кратък период това общество би трябвало да изчезне.

Като резултат от анализа на оскъдните извори за езическите имотноправни отношения в семейството могат да се направят някои заключителни изводи. Езическото обичайно право разрешава на дъщерите да получават известна част от бащиното наследство. Тя се състои най-вероятно от различно движимо имущество, сред което постоянен елемент изглежда е добитъкът. Към него за представителките на аристокрацията се добавят и скъпоценности от злато и сребро. Такъв е и съставът на брачния дар, който младоженецът дава на жена си по случай техния брак. Няма сведения дали наследствените права на дъщерите са се реализирали под формата на зестра или са съществували успоредно с институцията на зестрата или тя се е появила по-късно с реципирането на византийското писано законодателство. Няма сведения също за съществуването на собственически права на жените върху поземлени имущества през езическия период, но това най-вероятно отразява реалната липса на такива права. Тази липса обикновено се обяснява с различното отношение на дъщерите и синовете към родителското имущество след задомяването им и по-точно с приобщаването на момичето след брака към едно чуждо домакинство, където то влага своя труд и за разлика от братята си с нищо не допринася за разрастване на бащиното си имущество[22]. Към това може да се добави по закона на логиката и един друг съществен фактор – невъзможността жената да се справя със собствени сили с използването на този род имущество поради непосилните за нея тежести на тогавашния примитивен земеделски труд. Осигурявайки на жената правото да добива собственост над някакви имущества, езическото

обичайно право очевидно цели да създаде гаранции на съпругата и майката при евентуално прекратяване на брака по една или друга причина. Тези гаранции могат да бъдат реални само, ако същото това право, освен правоспособност е осигурявало и дееспособност за жената по отношение на владяните от нея имущества. За конкретния израз на тази дееспособност обаче не може да се каже нищо определено.

Имотноправните отношения според християнското законодателство

Сведенията за правното регламентиране на имуществените отношения в семейството след покръстването са повече отколкото за предшестващия период, въпреки че и за тях не може да се каже, че са напълно достатъчни и ясни. Както всяка друга писмена юридическа норма, определяща правното положение на жените, така и имуществената правоспособност и дееспособност на лицата от женски пол се разглежда от средновековния законодател в неразривна връзка с мястото на тези лица в семейството – дъщери, съпруги, вдовици, майки. Макар и да няма изрични правни разпоредби относно имуществените права на дъщерята, може определено да се твърди, че до встъпването си в брак, докато живее при своите родители, тя се намира в материална и лична зависимост от тях и има изключително ограничени имуществени права вероятно върху движимите вещи, свързани с нейното всекидневие. Във всеки случай няма исторически свидетелства за съществуването на други имотноправни отношения, в които да е влизала жената, която по своето семейно положение е само дъщеря на своите живи родители. Напротив, твърдението за изключителната ограниченост на имуществените права на подвластните деца, включително и на синовете, намира подкрепа във всички разпоредби, свързани с наследяването[23], завещаването[24], с режима на семейното имущество след прекратяването на брака на родителите[25]. Тези разпоредби показват безразделните права на бащата и майката върху всички семейни имущества. Една жена можела да придобие по-съществени имуществени права по правило, когато създаде собствено семейство или когато починат нейните родители и тя получи част от оставеното от тях наследство. При ранната възраст на която се омъжват момичетата през средновековието, те обикновено получават за първи път права върху някакво имущество, когато сключват брак.

Имуществена правоспособност на съпругата

Имотноправните проблеми, свързани със създаването на ново семейство, разкриват една изключително важна страна на брачния институт, а именно – неговата договорна същност, ненамерила място в християнското религиозно учение за брака. Договорната страна на бракосъчетанието се разкрива още в предварителния подготвителен етап на това събитие – годежа или обручението. Договарянето, което е съществена част от годежа, се регламентира почти

по един и същ начин и от обичайното[26], и от писаното право[27]. Бъдещият съпруг като един вид гаранция на своето обещание за брак дава на годеницата си дар, наречен в гл. 1 на зач. I от Славянската Еклога „вено“[28]. Този дар изпълнява съвсем точно ролята на тъй наречения задатък, който според екложното право представлява парична сума или някаква вещ, която може да се даде при сключването на какъвто и да е договор. Ако договорът, за който е даден задатъкът, се унищожи по вина на оня, който го е дал, задатъкът остава в полза на този, който го е получил. Ако противната страна унищожи договора, тя е длъжна да върне полученото в двоен размер[29]. Абсолютно същото се предписва и за дареното от обрученика на неговата обрученица. При обичайния годеж често размяната на дарове е взаимна и затова при развалянето му виновната страна (независимо коя от двете), връща получените вещи[30].

Славянската Еклога отделя значително място и на договорната страна на самия брак. Екложното право не изисква задължително съставяне на договори между младите съпрузи. В него се допуска, че бракосъчетанието може да бъде извършено и в писмена, и в устна форма. Но Еклогата се спира подробно върху броя и начина на съставяне на писмените договори. Посочва и имуществените отношения, които са обект на договориране в случай, че бракът се сключва писмено. При това по този начин могат да уреждат отношенията си всички младоженци, които пожелаят, а не само лицата от висш ранг, понеже в закона няма никакви уговорки по тоя повод. Естествено писменото сключване на брак е имало смисъл преди всичко за аристократите.

Обект на договориране при сключването на брак са две категории имущества – от една страна това е брачният дар на мъжа за неговата съпруга, а от друга – всичко, което страната на булката е включила в нейната зестра. Зестрата и брачният дар, които представляват имотноправни институции, най-тясно свързани с имуществените права на жената, са застъпени в някои постановления на старобългарското екложно право. В тези постановления няма никакви социални разграничения, но ясно е, че те се отнасят до онези жени чиято социална принадлежност, определяна от семейството на техните родители или от съпрузите им, им дава възможност да имат имуществени права.

Обикновено представите ни за имуществените права на жената в миналото се свързват преди всичко с нейната зестра и то с пълно основание. Такива основания могат да се открият още в един от първите законници, съставени в християнска България – Славянската Еклога, макар и това да не става от пръв поглед. Нещата се усложняват поради тясното преплитане на правата на мъжа и на жената в имотноправната област на семейното право. Уговарянето на зестрата (пристроя) и правата на двамата съпрузи върху нея представлява най-съществената част от договорната страна на брака. Общността на интересите на мъжа и на жената по отношение на зестрените имущества е засвидетелствана и узаконена с постановлението, изискващо, изготвянето на два равностойни договора, засягащи именно зестрата. В тях мъжът трябва да потвърди съгласието си да получи в „своеніе“ пристроя на съпругата си[31]. Това обаче съвсем не означава, че тя губи всичките си права върху него, прехвърляйки ги на мъжа си, тъй като същата глава от закона по-нататък изисква той да пази и съхрани въпросните имущества в тяхната цялост[32].

Запазването на имуществената правоспособност на жената върху зестрата личи най-ясно от съдбата на пристроя, предвидена от Славянската Еклога в случаите на разпадане на брачния съюз. От тези разпоредби става ясно, че жената не може да бъде лишена по никакъв начин от собственическите си права върху зестрата до края на живота си. След смъртта на съпруга си, независимо дали има[33] или няма[34] деца, тя запазва собствеността си върху зестрените имущества. Те не подлежат на подялба между нея и децата ѝ, ако има такива. Докато тя е жива, такава подялба може да се осъществи, в случай че децата са вече пълнолетни, само по отношение на имуществото на починалия родител[35]. Въпреки строгите нрави на средновековието, диктувани от християнската религия, Еклогата запазва правото на жената върху зестрата, дори когато е живяла в едно чисто конкубинатно съжителство с мъж в случай, че той пожелае без законна причина при бездетие да я изгони от своя дом. Тогава той е длъжен не само да ѝ върне „принесенья отъ нея вещи", но и да ѝ даде „четвертую часть от именія его"[36]. Жената не губи право върху пристроя си и когато се опозори, сключвайки втори брак, без да спази задължителния дванадесетмесечен траур след смъртта на първия си съпруг[37].

Още по-показателна за неотнимаемата правоспособност на жената по отношение на нейната зестра е разпоредбата, според която никой кредитор, бил той държавно или друго лице, няма право да наложи за дългове на мъжа, нито преди, нито след смъртта му, запор върху общото със съпругата му семейно имущество, докато жената не отдели от него своята зестра. Останалото вече може да се раздели между заемодавците[38]. Служителите на фиска или каквито и да било кредитори могат да предявят иск върху зестрата само, ако се установи, че жената доброволно е поръчителствала на съпруга си при взимането на заема./аще не обрящется волею въ такове долзе поручившися волею по муже своемъ/[39].

Имуществената правоспособност на съпругата не се изчерпва само с правата ѝ върху предаденото ѝ от нейните родители имущество във вид на зестра. Съпругът ѝ също дава своя принос за икономическото осигуряване на жена си[40]. Той добавя към онова, което тя вече има, своя брачен дар, който според предписанията на закона не трябва задължително да бъде равностоен на зестрата. Актът на дарението се урежда с писмен договор, който мъжът изготвя в полза на жената[41]. Съставянето на един единствен договор относно брачния дар е безспорно доказателство за прехвърлянето върху жената на собствениче-ските права върху оная част от имуществото на съпруга, която той е отделил под формата на брачен дар. Това имущество очевидно става част от зестрата на жената, тъй като в по-нататъшните разпоредби, свързани със семейните и имотноправни отношения, се говори повече за правата на жената върху зестрата без да се споменава за брачния дар.

Указания за неговата същност като собственост на съпругата и част от нейния пристрой се откриват на две места в Славянската Еклога. И двете места са свързани с възможността (законна или поради неправомерни претенции от страна на наследниците) жената да загуби собствениче-ските си права само върху въпросната част от зестрата си. Законодателят се е погрижил да гарантира правата на вдовицата-майка, постановявайки изрично, че децата могат да

наследят „вся отчинимъ вещи безъ оскуденія“, но те трябва да оставят на майка си донесената от нея на баща им зестра и онова, което ѝ е дарил баща им за увеличаване на пристроя[42], т.е. брачния дар[43].

Вторият случай когато това имущество се отделя от зестрата и се споменава специално като част от нея, е свързан с неспазването на едногодишния траур след смъртта на съпруга. Това нарушение води до забраната или наказанието – „безчестната“ вдовица „по-никакъв начин да не получи каквото и да било от имуществото на първия си мъж“. Тази разпоредба се намира в пълно съответствие с постановлението, според което всеки дар може да се вземе обратно (тук в полза на наследниците на дарителя) заради определени провинения от страна на обдареното лице по отношение на дарителя[44]. Очевидно пренебрегването на траура се възприема като проява на неблагодарност и неуважение на жената към първия ѝ мъж, което се счита за законно основание да бъдат отнети правата ѝ върху брачния дар[45].

Със зестрата и брачния дар се изчерпва съдържанието на брачните договори. Това налага извода, че обект на договориране при сключването на брак са не всички имущества, които изграждат материалната основа на новото семейство, а само тези които са собственост на жената[46]. Имуществото на мъжа се споменава в екложното право единствено във връзка с правото на жената да наследи част от него след смъртта на съпруга. Тази част в случай на бездетие е равна на една четвърт от стойността на нейното собствено имущество[47], а ако от брака са останали деца, тя е равна на дела на всяко едно от децата[48]. Наследяваната от съпругата част може да достигне до половината от имота на мъжа, в случай, че той няма никакви наследници по закон и не е оставил завещание[49]. С други думи законодателят се старае да подсигури икономически съществуването на вдовицата[50], добавяйки към нейната зестра заедно с включения в нея брачен дар и една наследствена част от това, което е оставил починалият съпруг. При това тази част е независима от претенциите на неговите деца или други наследници, както е независима и от желанието на самия съпруг, защото той няма право чрез завещание да лиши жена си от полагащия ѝ се по закон наследствен дял[51]. Според логичното предположение на С. С. Бобчев въпросната наследствена част обезпечава съществуването на вдовицата-майка (както и на овдовелия баща) чрез предаването на правата за нейното плодоползване на едно от пълнолетните деца, което срещу това поема грижите за своя родител до края на живота му[52].

Грижата за материалното осигуряване на жената очевидно е една трайна тенденция в екложното вещно право. Тя проличава особено ясно в разпоредбата на зач. II, гл. 6, която гарантира на вдовицата правото да наследи една четвърт от имуществото на мъжа си в случай на бездетие, дори когато тя е бедна, т.е. не е внесла в семейството никаква зестра. Стойността на тази разпоредба се повишава още повече поради това, че зач. II, гл. 4 поставя наследствената част на бездетната вдовица в зависимост от количеството на нейната зестра. За разлика от това в зач. II, гл. 6 отреженото за жената наследство зависи само от имущественото състояние на починалия и от закона, според който вдовицата не може да получи повече от 10 литра. Ако има остатък над това, той се разделя между другите наследници или ако няма такива, отива за „часть людскоую“.

Така наследяването по съпруг се очертава като трети път за разширяване на имуществените права на жената. Тя може да бъде лишена от това само в случай, че се омъжи повторно[53]. Много е важно да се подчертае, че по отношение на наследяването на част от имуществото на починалия брачен партньор, мъжът и жената имат почти напълно еднакви права. Ако има пълнолетни деца при разпадането на семейството, и вдовецът, и вдовицата запазват правата си върху собственото си имущество, и той, и тя наследяват заедно с децата равни части от имуществото на починалия брачен партньор[54]. Разликата се състои в това, че при бездетие вдовецът получава една четвърт от имуществото на жена си независимо от стойността на собствените си имоти, докато вдовицата може да наследи от мъжа си толкова, колкото е стойността на една четвърт от нейната зестра, ако тя е внесла такава при сключването на брака. Не е ясно дали в този случай се е отчитал прирастът, ако е получен такъв в резултат на използването на зестрата, или не. Отговорът е по-скоро отрицателен, тъй като тази четвърт част се определя още при сключването на брачните договори. Вероятно се е считало, че ако има прираст, той е част от имуществото на мъжа, който е трябвало да ползва зестрата в периода на брачното съжителство. Този начин на определяне на размера на имуществото, наследявано от вдовицата, придава на наследствения ѝ дял характер на лихва, върху която жената има право поради предоставянето на своя собственост за плодоползване от страна на съпруга ѝ. Наследственият дял пък на мъжа от имуществото на починалата му съпруга придобива характер на възнаграждение за грижите, които той е положил за съхраняването на това имущество в периода на брака.

В познатите законници, действали в средновековна България, няма подробно регламентиране на имуществените отношения между съпрузите в случай на развод с изключение на гл. 6 от зач. II на Славянската Еклога, която се отнася до фактическото разлъчване между мъжа и жената, съжителствали в конкубинат. Все пак въз основа на всички разпоредби от семейното вещно право, разгледани досега, може да се заключи, че при развод по благопристойни причини всеки от съпрузите запазва непокътнати правата си върху собственото си имущество. Това за жената означава, че тя задържа за себе си зестрата заедно с брачния дар. Когато разводът е по вина на мъжа, подобно на разпоредбата за изгонената конкубинка, бившата съпруга трябва да получи и една четвърт от неговото имущество, а в случай, че виновната страна е жената, тогава брачният дар се връща на мъжа, каквато е санкцията за нарушаване на дванадесетмесечния траур[55]. Само за случая на развод заради прелюбодеяние на жената съществува изричното постановление жената да вземе зестрата си и нищо друго[56].

Други пътища за придобиване на имуществени права от жената

От традиционните пътища за придобиване на имуществени права остана неразгледано правото на дъщерята да наследи част от имуществото на своите родители. Това право е залегнало в няколко постановления на Славянската Еклога, макар че не във всички изрично се говори за дъщерите. В зач. II, гл. 5 ка-

то наследници на своите родители се споменават децата въобще без да се разграничават по пол, което означава, че и братята, и сестрите имат еднакви права върху бащиното и майчиното наследство. Наистина в зач. VII, гл. 2 се говори за наследствени права само на братята. Това обаче не изключва сестрите, тъй като друго постановление пък разрешава на родителите да лишат дъщеря си от наследство, а човек може да бъде лишен само от нещо, което по право му принадлежи. Последното постановление разкрива изключителната икономическа, а оттам и цялостна зависимост на децата, както от мъжки, така и от женски пол, от техните родители, при това не само до навършване на пълнолетие. Въпросната разпоредба разкрива освен това икономическите основи за действената сила на узаконеното право на майката и на бащата да се намесват или по-точно да определят избора на брачен партньор за своето чедо, без никакво значение син или дъщеря – и двамата трябва да се подчиняват на желанието на родителите, ако не искат да бъдат лишени от наследство.

От вещните правни норми на Славянската Еклога не става ясно дали наследственият дял на дъщерите се покрива с нейната зестра или това са две различни имуществени категории. Там където се говори за наследственото право на децата, те не се разграничават не само по пол, не се разграничават и по семейно положение, т.е. наследяват всички пълнолетни, независимо дали са женени, респективно омъжени или не. Сираците пък независимо от своя пол могат да поемат наследството си от своите настойници, когато се оженят (омъжат) или когато навършат 20 години[57]. Всичко това налага извода, че за дъщерите получаването на зестра и наследяването са две различни имуществени правоспособности. Известно указание за тяхното сливане има в гл. 4 на зач. VII. Затова този правен въпрос се е решавал в практиката вероятно и по двата начина. Писаното законодателство във всеки случай не забранява на дъщерите да наследяват родителите си дори и да са получили преди това от тях зестра[58]. Освен това правото не регламентира никакви ограничения относно вида на предаваното в наследство имущество. То може да бъде както движимо, така и недвижимо.

За жените са съществували и други пътища за придобиване на собственост при това определено върху недвижими имущества. Тези пътища носят характер на изключение от нормалното. Но сведенията за тях са много показателни за начина на мислене, и то присъщ на българите още за времето на съставянето на кратката редакция на ЗСЛ, а следователно и за периода от преди покръстването. Става дума за имуществените наказания в полза на девици глави VIII, IX и X от споменатия законодателен паметник[59]. Съставителят възприема без изменение византийското юридическо решение от тит. XVII на Еклогата ст. 29, според което за отнемането на девственост, непоследвано от брак, провиненият трябва да плати лично на пострадалата литър злато, т. е. 72 стъленза или ако няма толкова да ѝ предаде половината си имот.

Много по-важно от гледна точка на обсъждания тук проблем е отношението на старобългарския законодател към оригиналния византийски текст на следващата правна норма. В ст. 30 за изнасилване на девствена жена се изисква отрязване на носа на насилника, а в старобългарската рецепция това наказание е заменено не с нещо друго, а с предаване на целия му имот на потърпевшата. Очевидно упражняването на собственически права върху недвижими

имоти от страна на жени съвсем не представлява непознато и необичайно явление дори за ранното българско средновековие. Законодателят обаче, както показва следващата гл. X, не е докрай последователен в своите решения по този повод, тъй като не запазва непроменен византийския текст от ст. 31 на същия титул, който предава на непълнолетното момиче половината имущество на дръзналия да я лиши от моминство. Вместо това наказанието по гл.X от кратката редакция на ЗСЛ обхваща цялото имущество на виновния, но то заедно със самия субект на престъпното деяние се продава и полученото се предава на девицата. Очевидно в този случай старобългарският юрист е сметнал за по-целесъобразно да овъзмезди момичето с движими ценности.

От казаното до тук може да се заключи, че през целия период от съществуването на средновековната българска държава не е имало правни препятствия срещу придобиването на собственост върху недвижими, в това число и поземлени имоти от страна на жени. Друг е въпросът, доколко този извод засяга всички жени или се отнася само до онези, които разгледаните правни норми визират. Решението на законодателя, съставил IX глава от кратката редакция на ЗСЛ, насочва към по-обобщаващото заключение. Остава обаче питането за регламентираните от правото възможности на жените-собственички да управляват имуществото си.

Правно регламентираната имуществена дееспособност на дъщерята, съпругата и вдовицата

Докато се намират под властта на своите родители, дъщерите (както между впрочем и синовете – законът не прави разлика) имат изключително ограничена имуществена дееспособност. Тя се състои в правото им след навършване на 13 години да завещават единствено своите „самостояжанньіе вещи“, които на всичко отгоре не трябва да са част от отредената от родителите им зестра, защото те нямат право да я завещават, докато са подвластни[60]. Според правните историци тази екложна разпоредба е един общ принцип на средновековното право, поради което трябва да се тълкува разширително. С други думи подвластните или според съвременната правна терминология – подопечните „не са могли не само да завещават, но и да сключват други сделки освен сделки, които да засягат тяхното лично имущество“[61].

Първото разширение на дееспособността на жената Славянската Еклога допуска във връзка с встъпването ѝ в брак. Както видяхме, по този повод тя има право да влезе в договорни отношения със своя съпруг. С писмен или устен договор пред свидетели жената получава гаранции за собствеческите си права върху зестрата и брачния дар, както и върху част от имуществото на мъжа си в случай, че тя го преживее. Тези договори обаче не осигуряват на жената възможност за самостоятелно разпореждане със собствените ѝ имущества. Те осигуряват на съпругата само контрол върху действията на мъжа ѝ, когато те засягат нейната собственост. Правото на съпруга да движи всички дела, свързани със зестрата на жена му, макар и да не е изрично формулирано, е безспорно доказуемо[62]. То проличава още при съставянето на брачните дого-

вори. Видяхме, че те засягат само имуществата на съпругата – зестрата и брачния дар. Така е, защото само по отношение на тях мъжът и жената имат общи интереси, чието уреждане налага изготвянето на договори за правата и задълженията на всеки от двамата. Това е необходимо поради отделянето на правото на собственост на жената върху тези имущества от правата за тяхното плодоползване[63]. Последните се отстъпват изцяло на мъжа, разбира се, при условие, че чрез своите действия той няма да накърни цялостта на повереното му имущество. Собствените имоти на мъжа остават извън всякакви съвместни договори с неговата съпруга, тъй като върху тях единствено мъжът има право и на собственост, и на плодоползване.

Добавянето към тези права на мъжа и правата да се разпорежда със зестрата на жена си личи особено ясно от разпоредбите относно обещаната, но непредадена зестра[64]. Като субект на правото да изиска от родителите такава зестра законът издига единствено и безусловно съпруга, който може да упражнява това си право за един период от 5 години – между 25 и 30-годишната си възраст[65]. Вещното право и тук запазва характерната за него грижа за материалното осигуряване на съпругата. То постановява, че дори когато след изтичане на петгодишния срок мъжът загуби правото да търси неполучената до този момент зестра, той запазва всички задължения към съпругата си, поети със сключването на брака[66].

Това е една от малкото разпоредби, за чието практическо приложение са се запазили сведения. Наистина те се отнасят до взаимоотношенията между съпрузите на самия връх на социалната йерархия. В случая обаче това е още посилно доказателство за валидността на въпросното постановление в реалния живот и то на всички социални нива, на които може да се говори за имуществени права, тъй като става ясно, че дори царицата няма право и не е в състояние сама да предяви претенции за получаване на обещаната зестра[67].

Екложното право за разлика от всички други византийски законници допуска известно участие и на жената в плодоползването на нейната зестра. И тъй като у нас е рецепирана именно Еклогата, то старобългарското право също узаконява това участие. В зач. XI, гл. 2 се коментира случаят, при който жената по своя воля е участвала в сключването на заем заедно с мъжа си. Тогава заемодателят може да предяви иск върху зестрата ѝ[68]. Това означава, че жената има правото да изразява съгласие или несъгласие мъжът ѝ да осъществява сделка, която би могла да доведе до загуба на част от имуществото ѝ. Следователно в кръга на нейната имуществена дееспособност влиза и правото да сключва заеми чрез посредничеството на съпруга или да се явява негов поръчител при такива сделки. Трябва да се отбележи обаче, че тези права не осигуряват никакво предимство на жената. Напротив, създават възможност за мъжа чрез измама или насилие върху нея да избегне ограниченията и задълженията по отношение на нейните имущества, наложени му чрез брачните договори и закона. Тази разпоредба представлява едно отстъпление от характерната за цялото византийско законодателство тенденция за защита на имуществените права на жените, тъй като всички останали византийски законници постановяват абсолютната невалидност на въпросното поръчителство[69]. В средновековна България обаче е рецепирано именно екложното право.

Поръчителството в полза на мъжа за сметка на зестрените имущества не е единствената проява на имуществена дееспособност на жената в рамките на семейството. Тя има право освен това да определи чрез завещание наследниците на своето имущество. Това показва, че положението ѝ като съпруга по отношение на имуществената дееспособност е различна от това на дъщерята. Съпругата далеч не се намира в такава пълна икономическа зависимост от своя мъж, както дъщерята от своите родители, докато живее в техния дом и под тяхно попечителство. Правото на съпругата на завещание все пак засяга съдбата на имуществата ѝ едва след нейната смърт. Законът обаче ѝ осигурява известни права да оперира самостоятелно със своята собственост и без оглед на тази перспектива. Тя може да прави дарения на своя съпруг и размерите на даренията могат да бъдат ограничени по закон само, ако тя има деца от друг брак. В такъв случай дарението ѝ не може да надхвърля стойността на наследствения дял на всяко от децата. Същите права и ограничения важат и за мъжа[70].

Тази разпоредба не може да се тълкува по друг начин освен като доказателство, че при сключването на брака жената не се лишава напълно от правата да оперира със своето имущество, а само споделя тези си права със своя съпруг при това по собствено желание, тъй като тя и роднините ѝ са равноправна страна при съставянето на брачните договори. Освен това жената би могла да осъществява абсолютно всякакви имуществени сделки, каквито е познавала епохата. Старобългарското екложно право, спирайки се върху същността на тези сделки, не отбелязва никакви ограничения по отношение на пола на субектите, които могат да ги сключват[71]. Това означава, че такива субекти могат да бъдат колкото мъжете, толкова и жените. Може би именно поради тази причина в екложното право липсва специална регламентация на имуществената дееспособност на жените, останали дълго време сами поради продължително отсъствие на техните съпрузи.

Тъждествеността на имуществената дееспособност на лицата от двата пола би могла да създаде за жената от определени социални слоеве широки възможности за икономическа активност. Тези възможности биха могли да компенсират незначителното място, което ѝ отрежда личностното право. До каква степен омъжената жена е реализирала своите икономически възможности показват изворите, отразяващи реалната практика, които излизат извън рамките на настоящото изследване.

Единственият случай, в който старобългарското право регламентира имуществената дееспособност специално на жената, е свързан с функциите на вдовицата-майка[72]. След смъртта на своя съпруг майката по закон става владетел (или както е в старобългарския текст на Еклогата – содержатель) на цялото семейно имущество, точно както и нейният мъж става „содержателникъ“ на нейното имущество, ако тя умре преди него и остави малолетни деца. Но ако смъртта на съпругата не променя с нищо положението на мъжа като глава на семейството, то за жената вдовството означава съществени изменения в нейната правоспособност и дееспособност. Средновековният законодател осигурява на овдовялата майка като на единствен родител правни възможности да изпълнява всички функции, упражнявани от съпруга ѝ, докато е бил жив, за да може семейството макар и без баща да осъществи докрай една от основните си

задачи – отглеждането на децата, докато бъдат в състояние самите те да създават свои семейства или да водят самостоятелен живот. За целта майката поема всички права на починалия. Тя трябва да управлява дома и имотите от името на своите деца, да ръководи семейните дела, да представлява семейството пред трети лица.

Именно заради това екложното право я задължава да направи официален опис на своето и на останалото от мъжа ѝ имущество. Смисълът на това задължение се разкрива от гл. 3 на зач. VII в Славянската Еклога, в която на всеки наследник се препоръчва да опише наследството си и да обяви неговата стойност, за да запази собственото си имущество от евентуалните кредитори на наследодателя. Следователно чрез описа по аналогичен начин вдовицата може да защити зестрата и всяко друго свое имущество, в случай че починалият съпруг е оставил неизплатени дългове. За да не бъдат ощетени обаче заемодателите, законът изисква да има съответствие между брачния договор и описа по отношение стойността на зестрата. А ако има нещо повече от уговореното в брачния договор, жената трябва да докаже, че именно тя го е внесла в дома на своя мъж, при това след смъртта му[73]. Ясно е, че целта на това изискване е да се освободи въпросното имущество от претенциите на кредиторите на мъжа ѝ.

Задължителният характер на описа, изискван от вдовицата, от една страна отново показва грижата на екложното вещно право да запази цялостта на имуществото на жената при всякакви обстоятелства. От друга страна уточняването на стойността на зестрата същевременно е и правна мярка, която би предотвратила ощетяването на децата чрез незаконно увеличаване на зестрата на майка им за сметка на наследството, оставено от бащата. Разграничението, което се прави в описа, между имуществото на мъжа и нейното, както и задължението на вдовицата да предаде на децата при разпадане на семейната общност бащиното им наследство „безъ оскуденія“ говори, че разширявайки правата на вдовицата-майка върху цялото семейно имущество, законът не я превръща в негов собственик. Тя продължава да бъде собственик само на своето имущество, а над останалото добива единствено право на плодоползване[74]. Целта на законодателя е не да ограничава самоцелно дееспособността на жената, а да запази бащиното наследство за децата.

Анализът на имуществоправните норми в средновековното българско законодателство показва, че за разлика от семейното и наказателното право, които защитават преди всичко мъжа или неговите потомци, имуществото право се явява единствената правна област, чиято задача е да гарантира правата на самата жена. Грижата за материалното осигуряване на жената е насочена най-вече към обезпечаването ѝ с оглед на евентуално разпадане на семейството ѝ поради смърт на родители или съпруг, ако е била омъжена, или поради други причини. Освен това писаното законодателство осигурява еднакви права на дъщерите и синовете като наследници на своите родители и то върху имущество от всякакъв вид. Изворовите податки за реалното имущество, притежавано от жени, позволяват да се заключи, че през целия период от съществуването на средновековната българска държава не е имало правни препятствия – нито обичайни, нито писмени, срещу придобиване на собственост върху недвижими, в това число и поземлени, имоти от страна на жени.

Това, което придава социална тежест на имотноправните решения, е правнорегламентираната способност на жената да се разпорежда със своето имущество. Интересно е, че старобългарското законодателство не поставя никакви ограничения по отношение на пола на лицата, които могат да извършват имуществени сделки от всякакъв род, дори за вдовицата с деца категорично се разрешават всички присъщи на главата на семейството функции, права и задължения. Очевидно лицата от женски пол не са лишавани от права да притежават и придобиват имущества, нито са лишавани от права да ги използват. Друге въпросът доколко жените в средновековна България на практика са се възползвали от своите права.

Бележки

[1] Бобчев, С. История на старобългарското право. С., 1910, с. 484; Андреев, М., Д. Ангелов. История на българската феодална държава и право. С., 1972, с. 207.

[2] Алексиев, В. Към въпроса за семейнобрачните отношения според Закон соудный людьмь и Еклогата.- сп. Юридическа мисъл, С., 1929, No 1, с. 53.

[3] Дечев, Д. Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. Responsa Nicolai Papae I ad consulta bulgarorum= С., 1922, Университетска библиотека N 16, cap. 49.

[4] Андреев, М. Българското обичайно право. Правноисорическо проучване. С. 1979, с. 87; Същото мнение е застъпено от Андреев, М., Д. Ангелов. Цит. съч., 209 – 210.

[5] Христодулова, М. Социално-правната характеристика на жената в средновековната българска държава (VII-XIV в.). – Трудове на ВТУ, Т. 18, кн. 2, 1981, 28 – 30

[6] Бобчев, С. Борба на българското народно право против византийското влияние. Сп. Юридическа мисъл, 1934, N.8, 11 – 12; Алексиев, В. Цит. съч., 13 – 14.

[7] Добрев, П. Стопанската култура на прабългарите. С., 1986, с. 87.

[8] Пак там.

[9] Андреев, М. Римско частно право. С., 1975, с. 196, бел. 5.

[10] Responsa Nicolai Papae, cap. 3.

[11] Липшиц, Е. Право и суд в Византии IV-VIII в. Л. 1976, с. 49.

[12] Андреев, М., Д. Ангелов. Цит. съч., с. 211.

[13] Христодулова, М. Социално-правната характеристика..., с. 26.

[14] Развитие на земеделието по българските земи. С., 1981, с. 185.

[15] Бешевлиев, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981, с. 121; Същото и у Добрев, П. Цит. Съч., 87 – 88.

[16] Добрев, П. Цит. съч., с. 89.

[17] Хвольсон, Д. Известия о хазарах, буртасах, мадьярах, славянах и русских Абу-Али-Ахмеда бен Омар ибн Даста. Санкт Петербург 1869, с. 15, 134.

[18] Андреев, М. Българско обичайно право; Добрев, П. Цит. съч.

[19] Съществуват и някои други погрешни в основата си моменти в изследването на Добрев, който допълнително намаляват научната стойност на неговото проучване. Например поставянето на знак за равенство между два различни типа отношения – наследяването, осъществявано след смъртта на родителите и задомяването, което обикновено се осъществява докато родителите са все още живи.

[20] Бобчев, С. История..., с. 523, 531: Бобчев, С. Борба..., с. 13; Андреев, М. Българско обичайно право, 114 – 115; Христодулова, М. Социално-правната характеристика..., 26 – 27.

[21] Христодулова, М. Цит. съч., 26 – 27. Тук авторката разгръща мнението на М. Андреев, Българското обичайно право, с. 89.

[22] Б о б ч е в, С. Борба..., с. 13; Б о б ч е в, С. История..., с. 531; А н д р е е в, М. Българското обичайно право, с. 114. Според Андреев тези основания обуславят изобщо липсата на всякакви наследствени права на дъщерята в българското обичайно право. В подкрепа на това авторът посочва чуждия и по-късен Полицки статут (с. 115) и „древното руско право" (пак там). Добрев (Цит. съч., с. 93) изказва подобно мнение специално за прабългарите, за които недвижимите имущества „били неприкосновена собственост на семейната община" и затова не се наследявали от жените.

[23] Славянска Еклога, зач. VII, гл. 4, с. 130–131.(Изворът се цитира по Б о б ч е в, С., Старобългарски законодателни паметници. С., 1903, Ч. 1, 118-142)

[24] Славянска Еклога, зач. V, гл. 5, с. 127.

[25] Славянска Еклога, зач. II, гл. 7, с. 124.

[26] За обичайния годеж вж. В а к а р е л с к и, Х. Етнография на България, Т. 3, 174 – 176.

[27] Славянска Еклога, зач. I, гл. 1-3, с. 120 – 121.

[28] Славянска Еклога, зач. I, гл. 1, с. 120.

[29] Ecloga – das Gesetzbuch Leons III und Konstantinus V. Herausgegeben von Ludwig Burgmann, Frankfurt am Main,1983, 9.2, p. 204; Славянска Еклога, зач. X, гл. 2, с. 132; А н д р е е в, М., Д. А н г е л о в. Цит. съч., с. 194.

[30] Вж тук бел. 40.

[31] Славянска Еклога, зач. II, гл. 3, с. 121.

[32] Всъщност такъв е смисълът на съответния текст от Византийската Еклога. В неговия старобългарски превод буквално се казва, че законодателят узаконява „іако жене исповедати моужа совершено, еже пристроя своеніе и несоблазнено, и нескверно ея сохранение и соблюденіе...", т.е. старобългарският текст не изисква от мъжа да поеме някаква отговорност за съхранението на зестрата, а изисква просто жената да му обясни неговите задължения. Преводът обаче е изключително тромав, което навежда на мисълта, че тази промяна в смисъла на византийската разпоредба е резултат от неумението на преводача, а не плод на някакво специфично виждане. Друг е въпросът, как са разбирали текста онези, които е трябвало да го прилагат в практиката, а този въпрос засега не може да получи обоснован отговор.

[33] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, 122 – 123.

[34] Славянска Еклога, зач. II, гл.6, с. 123.

[35] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, с. 122. Това означава, че имуществото на всеки от двамата родители представлява икономически резерв за отглеждането и нуждите на децата, а не само зестрата както твърди L a i o u, A. The role of Women in Byzantine Society. – In: XVI Internationalen Byzantistkongress, Akten I/1, 1981, p. 237.

[36] Славянска Еклога, зач. II, гл. 6, с. 123.

[37] Славянска Еклога, зач. II, гл. 7, с. 124.

[38] Славянска Еклога, зач. III, гл. 2, с. 125; зач. XI, гл. 2, с. 133.

[39] Славянска Еклога, зач. XI, гл. 2, с. 133.

[40] Според А л е к с и е в, В. (Принос към старобългарското семейно право. Имотноправни отношения в семейството според паментиците на IX в.- Год. СУ. Юрид. Фак., 1930/31, с. 235; А л е к с и е в, В. Към въпроса за семейнобрачните отношения според Закон соудны людмь и Еклогата – В: Юридическа мисъл, 1929, N.1, с. 60) брачният дар се прави „за да може създаденото семейство да се издигне и проживее" като че ли ако тези вещи не бъдат дарени на жената, а останат собственост на мъжа ѝ, те няма да допринесат за благосъстоянието на семейството им.

[41] Славянска Еклога, зач. II, гл. 3, с. 122.

[42] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, с. 122.

[43] Славянският превод тук следва точно византийския текст, където е използван същият описателен израз. В своя коментар Л и п ш и ц, Е. (Эклога..., с. 97) също изказва мнение, че под това трябва да се разбира най-вероятно брачният дар.

[44] Славянска Еклога, зач. IV, гл. 4, с. 126.

[45] Пак там: „аще даръ пріемыи не возблагодеетъ ко одаровавшему обрящется... или велику тщетоу нанесетъ на нь...“

[46] Срв. Христодулова, М. Социално-правната характеристика..., с. 49; Laiou, A. Op. cit., p. 237 – Според двете авторки зестрата и брачният дар съставляват цялото имущество на двамата съпрузи.

[47] Славянска Еклога, зач. II, гл. 4, с. 122.

[48] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, с. 123; Бобчев, С. Обществено-правното положение на жената..., с. 539; Бобчев, С. История..., с. 530; Алексиев, В. Към въпроса..., 63 – 64; Алексиев, В. Принос..., 94 – 95 – тук въпреки че в Славянската Еклога изрично е подчертан еднаквият размер на наследствения дял на децата и майката, В. Алексиев твърди, че полученото от майката не било напълно еднакво с полученото от „действителните наследници на мъжа“, т. е. синовете му и че „старобългарското екложно право по принцип поставя, това което се следва на жената след смъртта на мъжа вън от наследствената маса“(пак там, с. 95).

[49] Славянска Еклога, зач. VII, гл. 2, с. 130; Андреев, М. Българското обичайно право, с. 116.

[50] В. Алексиев също отбелязва характерната за старобългарското екложно право грижа за осигуряване „личното и имотноправното съществувание“ на жената (Принос..., с. 127; Към въпроса..., 35 – 36, 64).

[51] Наистина в обширната редакция на ЗСЛ, публикувана от С. Бобчев в главата „О умираніи“ (Бобчев, С. Старобългарски правни паметници..., с. 115) е казано, че наследодателят може да лиши и жената и децата си от наследство чрез завещание, но датировката и произхода на тази разпоредба, както и на всички други намиращи се в текста след глава 33, се различават от тези на номерираните глави на закона и изглежда става въпрос за по-късни добавки, вероятно руски, към първоначалната обширна редакция на ЗСЛ. Славянската Еклога изрично изключва от имуществото, подлежащо на завещание, една четвърт част, която се полага на останалия жив брачен партньор (зач. II, гл. 4, с. 122).

[52] Бобчев, С. История..., с. 531.

[53] Славянска Еклога, зач. II, гл. 7, с. 127; Алексиев, В. Към въпроса..., с. 63; Бобчев, С. История..., 530 – 531.

[54] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, 122 – 123. На края на тази глава в превода е изпуснато в сравнение с византийския текст да се спомене, че живият съпруг освен наследяваната част от оставеното от починалия задържа и своето имущество. Пропускът е механичен явно, тъй като пропуснатото е казано на други места в същата глава.

[55] Срв. за имуществените отношения при развод Алексиев, В. Принос..., 131 – 132; А за решенията на византийското законодателство по този въпрос вж. коментара на Липшиц, Е. Еклога..., 13 – 15.

[56] Славянска Еклога, зач. XVI, гл. 9, с. 137.

[57] Славянска Еклога, зач. VIII, гл. 1, с. 131.

[58] Срв. Бобчев, С. История..., с. 530. Според него „женените дъщери се изключват от наследството. Те удържат даденото им като прикя и повече не могат да получат“. Същото мнение изказва и Алексиев, В. Принос..., с. 81, 121.

[59] Вж. текстовете у Ганев, В. Закон о соудн людьмъ. Правно-исторически и правноаналитични проучвания. С., 1959, съотв. с. 320, 343, 351.

[60] Славянска Еклога, зач. V, гл. 1, с. 126.

[61] Андреев, М., Д. Ангелов. Цит. съч., с. 208.

[62] Алексиев, В. Принос..., с. 116 – тук авторът изказва същото мнение за правата на съпруга върху имуществото на съпругата, но не се позовава на извори, а на собствената си представа за ролята на мъжа и жената в трудовото ежедневие на семейството, както и на „управителния принцип, който... характеризира отношението на родоначалника на семейно-родовият строй на миналото на народа ни като такова от първа величина“. Вж. по-

обоснованото му становище в А л е к с и е в, В Към въпроса..., с. 61.

[63] Л и п ш и ц, Е. Эклога..., с. 91, 95, 105. – същото е казано за византийското право въобще; Л и п ш и ц, Е. Право и суд в Византии, с. 199. От времето на Юстиниан плодоползването се противопоставяло на собствеността като право над чужди вещи, които не се предават, не се наследяват, а изключително се използват (Липшиц. Право и суд... с. 157).

[64] Славянска Еклога, зач. III, гл. 1, с. 125.

[65] Според А л е к с и е в, В. (Принос..., с. 131) гл.1 от зач. III на Славянска Еклога означава „точно при кои условия жената може да получи обратно своя пристрой".

[66] Л и п ш и ц, Е. Эклога..., с. 106.

[67] P a c h y m e r e s, G. De Michaele et Andronico Palaeologis Libri tredecim Recognovit I. Bekkerus, Vol. I, Bonnae 1835, p. 344.

[68] Славянска Еклога, зач. XI, гл. 2, с. 133.

[69] Вж ковентара на Б л а г о е в, Н. Еклога.Текст и коментар. С., 1936, Унив. библ. N 122, с. 98; Л и п ш и ц, Е. Эклога..., с. 136; B e a u c a m p, J. Op. cit., p. 151, 167.

[70] Славянска Еклога, зач. II, гл. 7, с. 124. Срв. мнението на Алексиев за правата на дарение в семейството. В нито едно отношение това мнение не отговаря на съдържанието на Славянската Еклога. Вж. А л е к с и е в, В. Принос..., 210 – 233.

[71] Славянска Еклога, зач. IV, главите за даренията (в гл. 1 по изданието на Б о б ч е в, С. Старобългарски правни паметници, с. 126 има печатна грешка – вместо НЕНАПИСАНОЕ стои ЖЕНА ПИСАНОЕ), зач. V, главите за завещанията; зач. X – за продажбите и покупките; зач. XI – за заемите и т.н.

[72] Славянска Еклога, зач. II, гл. 5, 122–123.

[73] Пак там.

[74] Същите права отрежда на вдовицата с деца и наследственият обичай Bulgaro, съдържащ се в речника на Томазео, за който споменава Ш и ш м а н о в, И. Избрани съчиненя, Т. 2, С., 1960, с. 392.

НАЧАЛОТО НА REGNUM BULGARORUM В ТРИ НЕПУБЛИКУВАНИ БАВАРСКИ ХРОНИКИ ОТ XV ВЕК

Васил Гюзелев

Известно е огромното богатство на средновековни ръкописи, което съхранява Баварската държавна библиотека в Мюнхен. Голяма част от тях съдържат важни и интересни сведения за българското минало. За съжаление досега само някои от тях са проучвани от тази гледна точка. През есента на 1983 г. имах възможност да издиря няколко от онези латински и немски ръкописи, които предлагат податки за средновековната българска история. Специален интерес у мен предизвикаха три хроники, написани на латински език в Бавария през XV в., в които е отразена определена представа за началото на Българското ханство на Долния Дунав.[1] С оглед на разкриването на източниците, системата и обема на информация за българското средновековно минало в немската средновековна историография намирам за необходимо от една страна да изложа наблюденията си върху тези три хроники, а от друга – да публикувам в приложение текстове от тях.

Няколко събития от ранносредновековната българска история (VII-XVв.) са били в центъра на вниманието на западноевропейската историопис: създаването на Българското ханство (680-681г.); помощта, която през 705 г. българският хан Тервел (701-718) оказал на византийския император Юстиниян II (685-695; 705-711); разгрома на арабите под стените на Цариград (717-718 г.); разгрома на византийската армия в България (811 г.) от хан Крум (803-814) и убиването на император Никифор I Геник (802-811); покръстването на българите и техния княз Борис I –Михаил (852-889; 907) през 865 г.; победите на българския цар Симеон Велики (893-927) във войните му срещу Византия и преминаването на войските от Първия кръстоносен поход (1096-1097г.) през българските земи. Причините за това трябва да бъдат потърсени в няколко посоки: 1) преди всичко самите събития са едни от най-значимите в тогавашната история на България; 2) някои от тях се споменават в съчиненията на най-често използваните при съставянето на световни хроники ранносредновековни автори като Беда Преподобни и Павел Дякон (VIII в.), Анастасий Библиотекар (IX в.) и др.; 3) отгласът на почти всички в Западна Европа е бил твърде силен и е оставил траен спомен в летописното и книжовно творчество; 4) българо-византийските отношения в техния политически и църковен аспект винаги са представлявали определен интерес както за Римската църква, така и за

отделни западноевропейски държави. В последно време успоредно с конкретните изследвания и публикации на отделни западни извори за българската история бе направен и един формалистичен опит за типология на данните за нея в италианската средновековна историопис.[2] Безспорно е, че от гледна точка на историческото изворознание това представлява една положителна стъпка.

Макар и да са написани редица изследвания за образуването на Българското ханство – акт, смятан и за начало на българската история[3], то в нито едно от тях не е изцяло събран, систематизиран и класифициран по типове изворния материал. Данните, които предлагат западноевропейските хроники, написани на латински или някой друг език (немски, италиански, английски и т. н.), общо взето са еднообразни и не предлагат някаква нова, допълваща сведенията на византийските автори от VIII-началото на IX в. Теофан Изповедник и Патриарх Никифор. Независимо от това, те заслужават внимание като мултиплициране на отпласа от едно събитие, смятано като едно от значимите в средновековната история на Европа. Оказва се при това, че податките за него в редица хроники все още не са публикувани. Към този кръг източници принадлежат и трите баварски хроники от XV в., на които е посветено настоящото изследване.

I. Clm. 1. 202 е хартиен кодекс от XV-началото на XVI в., който някога е принадлежал на бенедектинския манастир край Тегернзее. Той представлява сборник със смесено съдържание, който включва писма, документи, генеалогии, сведения за отделни народи и царства и др. (последното произведение в него е от 1524 г.). Тук се намира едно самостоятелно историческо изложение (f.26r-31v), което носи общото наименование „Списък на царете на българите, Испания и Британия с исторически бележки“ (Series regum Bulgarorum, Hispaniae, Britanniae cum notis historicis). В съдържанието на кодекса (Index codicis – f. II r) е написано: „За българите – стр. 26“ (Bulgaris 26). А в седмия кодекс на f. 26 r се намира и съответното изложение върху историята на Българското царство. В превод то гласи следното:

„Българското царство се основа по времето на император Юстиниян[5], прогонен от Лъв и Тиберий[6], узурпатори на властта. С помощта на българите същият император Юстиниян си възвърнал властта[7] и безчинствал, като убил императорите Лъв и Тиберий в центъра на хиподрума. Българите са племе, което като излязло от същата Скития, буйствало навсякъде, вързлувало в Тракия под предводителството на Батий[8]. Войската, която по времето на Константин се опълчила срещу тях, била прогонена позорно и била напълно разбита. И оттогава техните набези в Ромейската държава се засилили толкова, че императорът се принудил да сключи с тях мир и да им плаща ежегоден данък. Техният пръв княз и цар бил Батий, първият владетел на България, и царувал 20 години.

Тервел – 27 години
Кормесий – 33 години
Телец – 2 години
Сабин – 1 година
Паган – 7 години
Телериг – 8 години

Кардам – 29 години
Крум – 13 години
С този погина царството."

II. Clm. 4. 688[9] също е хартиен кодекс от XV в. със смесено съдържание, който е принадлежал на споменатия бенедектински манастир. На f. 3r-10v е направено изброяване на владетелите на франките, Британия или Англия, българите и Испания под общото заглавие „За произхода на царството на франките, Британия, българите и Испания с имената на царете". (De origine regni Francorum, Britaniae, Bulgarorum, Hispaniae cum nominibus regum). На f. 7v. под заглавие „За царете на българите" (De regibus Bulgarorum) в дясната колона на текста е възпроизведен същият почти текст както в предишния кодекс, както това ясно се вижда от приложението към настоящото изследване.

III. Clm. 26. 632 е също хартиен кодекс, който произхожда от Регенсбург. Той съдържа „Световна хроника" (Imago mundi) на Леонард Хефт (около 1420-1475)[10]. Той е роден в малкото градче Айхщет-Бавария. Следвал е във Виенския университет, гдето получава титлата бакалавър. След това се установява в Регенсбург, гдето тясно бил свързан с местното висше духовенство и патрициата. Първоначално превежда „Хроника на римските папи и императори", която достига в изложението си до 1438 г.[11] Между 1472-1475 г. съставил своята „Световна хроника", чието изложение започва от сътворението на света и достига до 1475 г. Освен труда на своя предшественик той използвал също съчиненията на Венсан дьо Буве (XIII в.), Еней Силвий Пиколомини (1405-1464), „Цветобрание" (Flores temporum) и др. Неговото изложение се допълва от списък на регенсбургските епископи и азбучен каталог, съставени от същия литературен кръг в Регенсбург, към които той е принадлежал. Препис от този автограф на „Световна хроника" се съхранява понастоящем в Университетската библиотека – Инсбрук[12].

По интересуващия ни проблем се срещат сведения на две места. На първото от тях на f. 106r под рубриката „Римски императори" вляво е записано „670 г.", в средата в двоен концентричен кръг – „Константин,[13] 17 години, мъж правоверен, син на Константин 3-и"[14] и вдясно – „По негово време: Шести вселенски събор. Нему е назован Констанц. Царството на българите. Леон Дегарий – писма. Епископ Ролиан и т. н."

Основният интересуващ ни текст на f. 439v-440v гласи следното: „48. 670 г. Константин, 17 години.

През година Господня 670 Константин, син на Константин който наследил империята, царувал 17 години. Той бе мъж правоверен и скромен. Като узнал от съвет, че има нужда, сключил с арабите, които обитават Дамаск, и с българите най-траен мир...

И тъй, народът на българите, който обитавал отвъд Меотидското езеро[16], гдето е Голяма България[17], след като излязъл от Скития, свирепствал навсякъде и под предводителството на Батайя върлувал в Тракия. По това време армията на император Константин, която се опълчила срещу тях, позорно побягнала и тежко била разгромена. И оттогава техните набези над Ромейската държава тъй се усилили, че императорът сключил с тях мир и се задължил да им плаща ежегоден данък. Оттогава, прочее, казва Зигиберт[18], трябва да се отбележи

Българското царство, чийто цар беше Батайя, който царувал 20 години. След него, Тервел – 27, Кормесий – 33, Телец – 2, Сабин – 7 години, Паган – 7, Телерик – 8, Кардам – 29, Крений – 13. С това сведение свършва (всичко) за това царство."[19]

В тази „Световна хроника" се срещат и други интересни сведения, които се отнасят за българската история – пряко или косвено и заслужават да бъдат упоменати.

В сведението за император Юстиниян II, за което е използвана хрониката на Хуго Викториенски (1096-1141), между другото се отбелязва, че той нарушил сключения договор с българите (f. 442v). Интересното в дадения случай е това, че в сведението за Константин IV Погонат, цитирано по-горе, той вече е отбелязал, че с това всъщност свършват сведенията за Българското царство, а всъщност ги продължава. Очевидно е, че в горния случай става дума за механично и дословно приведена информация от използван източник.

На f. 455-456r се известява за пратеничеството на византийския император Михаил II Балба (820-829) до франкския император Людовик Благочестиви (814-840) от 827 г., комуто били връчени голям брой книги, между които и съчиненията на Дионисий Ареопагит (VI в.), преведени по-късно от гръцки на латински[20].

Интересно е сведението за „апостола на почти всички славяни" св. Константин-Кирил Философ (869 г.), в което се известява за откритите от него в Херсон мощи на папа св. Климент, донесени от него в Рим, където той починал и бил погребан. f. 458 r[21].

Съвсем накратко се споменава за битката край Никопол (1396 г.), без да се споменава името на града (f.486 v) Във връзка със събора във Ферара-Флоренция (1433-1439 г.) е записано следното: „През година Господня 1439 Гърците-християни имали синоди в Русия, България, Константинопол, Ерусалим и Александрия. Тогава папа Евгений[22], като свикал събор във Флоренция, привел тези гърци към подчинение във вярата на Римската църква..." (f. 488 v).

Най-подробен е разказът на (f. 489r – 492v), в който се съдържат сведения за редица интересуващи ни събития: превземането на Константинопол от турците (1453 г.), описание на Балканския полуостров от Адалберт Дакийски, защитата на Белград през 1454 г. и др.[23]

* * *

Във връзка с цялостната интерпретация на сведенията на трите баварски хроники за началото на Българското ханство (царство) на Долния Дунав трябва да се обърне внимание на един интересен факт. Ако е напълно ясно, че информацията си за това Леонард Хефт черпи от „Хронография" на Зигеберт[24], то поставянето на това събиткие в рамките на царуването на император Юстиниян II вместо на Константин IV буди известно недоумение. Може би това объркване е плод на заимстване от страна на баварските монаси-хронисти от манастира край Тегернзее от някоя друга хроника. При сегашното състояние на моята информация за източниците, от които те са черпили за своите бележки, не мога да дам точен отговор на този въпрос и го оставям нерешен.

Без да внасят нещо ново и особено в сведенията за началото на историята на Българското ханство на Долния Дунав, трите баварски хроники от XV в. дават възможност да се установи широкото застъпване в европейската средновековна хронография на това събитие.

ПРИЛОЖЕНИЕ

I.

Clm. 1. 202, f. 26r Bulgaris

Regmum Bulgarorum incepit
tempore Iustiami imperatoris
expulsi per Leonem et Tiberium
usurpatores imperii quorum
auxilio idem Iustinianus
imperator imperium recupe-
ravit iugilatis in medio
circi Leone et Tiberio abu-
suus imperatoribus. Bulga-
ri* est gems que primo ab
ipsa Scithia egrediens passim
debachabatur, per Traciam.
Bathaia duce** grassantur; quibus
Constantini temporibus oc-
currens exercitus ab eis
turpiter fugatus, graviter
est attritus; et adeo per Ro-
manam rempublicam eorum
invaluit excursus, ut im-
perator cum eis facta pace
anua pacta eis prebere
Sit coactus; quorum primus
princes et rex fuit
Bathaias, primus rex Bulga-
rie, et regnavit annis XX.

II.

Clm. 4. 688, f. 7v

De regibus Bulgarorum

Regnum Bulgarorum
incepit tempore Justi-
niani imperatoris ex-
pulsi per Leonem et
Tyberium usurpatores imparii. Quorum
auxilio idem Justinianus imperator
imperium recuperavit iugulatis in
medio circi Leone et Tiberio
abusous imperatoribus. Bulgari
est gems que primo ab ipsa Scithia
egrediems passim debachabatur
per Traciam Bathaia duce grassatur.
Quibus Constantini temporibus occurens
exercitus ab eis turpiter fugatus gra-
viter est attritus; et adeo per Romanam
rem publicam eorum invaluit excursus,
ut imperator cum eis facit pace, annua
pacta eis prebere sit coactus;
quorum primus princes et rex fuit
Bathaias, primus rex Bulgarie,
et regnavit XX annis.

* На полето Bulgaris.
** На полето Bathia duce.

Tribellus an. XXVIII	Tribellus XXVII.
Cormelius XXXIII.	Cormelius XXXIII.
Thsezis an.II	Telezis duobus amnis.
Sabinus an. I.	Sabinus uno anno.
Pagamus an. VII.	Pagamus VII.
Teligus an. VIII.	Theligus VIII.
Cardamus an. XXIX.	Cardamus XXIX.
Chruimus an. XIII.	Chriumus XIII.
In isto defecit regnum.	In isto defecit regnum.

III

Clm. 26. 632, f. 106 r, 439v-440v.

Imperatores Romanorum	Huijus temporibus:
DC Constantinus	Sextum concilium generale.
LXX XVII annis	Constantia eo dicta.
vir catholicus, fillius	Regnum Bulgarorum.
Constantini 3ii.	Leo Degarius epist.
	Rolianus episcopus etc.

Constantinus

annos 17.

Anno domini VI LXX Constantinus Constantini filius imperium adeptus regmat anno XVII. Hic fuit vir catholicus et modestus. Sapienti quod usus consilio cum Arabibus, qui Damaschum inhabitant, et cum Bulgaribus pacem firmississam fecit…

gens itaque Bulgarorum partem Meotidas paludes habitants, ubi est Magna Bulgaria, que et ipsam a Scithia egrediems passim debachabatur per Traciam Bathagia duce grassatur. Temporibus Constantini imperatoris occurens execitus ab eis turpiter fugatus graviter est attritus. Et adeo per Romanam respublicam aorum invaluit excursus, ut imperator cum eis facta pace, annua pacta eis prebere coactus. Ab huic igitur Sigibertus inquit Reggnum Bulgarorum adnotandum est, quorum rex Bathagias erat cui adnotatus annis 20. Post hunc Terbellius – 27, Coresius – 33, Thelesis – 2, Sabinus – 7 annis, Paganus – 7, Thelirugus – VIII, Cardamus – 29, Chrunius – XIII. In quo finitur huius regni annotato.

Бележки

1. Вж. **Ив. Божилов**, Раждането на средновековна България (Нова интерпретация). – Исторически преглед, 1992, кн.. 1-2, с. 3-34. Историографски преглед у **П. Ангелов**, Образуването на българската държава в съвременната българска медиавистика. – Военноисторически сборник, 1980, кн. 3, с. 71-84.

2. **A. Tončev**, Typology of Data about Bulgarian History in Italien Medieval Historiography. – Byzantinobulgarica, VIII (1986), p. 313-323).

3. **Ив. Божилов**, цит. съч., с. 9 сл.

4. Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensis, I, 2 (1-2329). Monachii 1892, p. 235-237.

5. Юстиниан II Носоотрязаният (685-695; 705-711).

6. Византийските императори Леонтий (695-698) и Тиберий III (698-705). през лятото на 705 г.

7. Император Юстиниян II си възвърнал властта с помощта на българския хан Тервел (701-722) – вж. **Ив. Божилов** и **В. Гюзелев**, История на средновековна България VII-XIV век. София 1999, с. 105 сл.

8. Вместо хан Аспарух погрешно тук и в другите хроники е отбелязано името на неговия брат Батбаян (Баян), най-голямият син на хан Кубрат.

9. Catalogus codicum latinorum bibliothecae regiae Monacensisq I, 2 (2501-5250). Monachii 1894, p. 228

10. Вж. за него и съчиненията му **В. Гюзелев**, Извори за средновековната история на България (VII-XVв.) в австрийските ръкописни сбирки и архиви, т. II. Италиански, латински и немски извори. София 2000, с. 253.

11. **Andreas von Regensburg**, Sämtliche Werkeq hrsg. von G. Leidinger. München 1903, S. 3-501.

12. Universitätsbibliothek – Innsbruck, Abteilumg für Sondersammlungen, cod. 2. От този препис откъси в оргинал и превод са приведени от **В. Гюзелев**, цит. съч., с. 167-176.

13. Византийският император Константин IV (668-685).

14. Византийският император Константин III (641-642).

15. За мира с арабите, който предшествал мира с българите, сключен през пролетта на 680 г. – вж. **Ив. Божилов** и **В. Гюзелев**, цит. съч., с. 88.

16. Каспийско море.

17. Старата голяма България на хан Кубрат (около 635-665).

18. Немският хронист-монах Зигеберт (1030-1112), автор на „Хронография" от 381 до 1106 г. – вж. Латински извори за българската история, III. София 1965, с. 40-49.

19. Този израз е интересен, но неверен

20. Гръцкият оргинал на изпратения ръкопис се съхранява понастоящем в Националната библиотека на Франция – Париж като codex Parisinus graecus 437. Bys. за него **H. Omont**, Manuscrit des oeuvres de S. Dénys l'Aréopagite envoye de Constantinopole de Louis de Delonnaire en 827. – Revue des etudes grecques, XVII (1904), p. 230-236.

21. За това сведение вж. **V. Gjurelev**, Cirilus omnium pene Slavorum apostolus. – In: Symposium Methodianum. Neuried 1988, S. 148-151.

22. Папа Евгений IV (1431-1447).

23. Вж. отсъси у **В. Гюзелев**, извори..., т. II, с. 168-171, 172-176.

24. Латински извори за българската история, т. III, с. 42.

ОСОБЕНОСТИ НА ПРАВОПИСА НА „ЯГИЧЕВИЯ ЗЛАТОУСТ“

Мариана Димитрова

„Ягичевият Златоуст“ е един от малкото съхранили се до днес стари славянски сборници, при това с такова разнообразно съдържание и в толкова голям обем. Този факт придава особена ценност на всеки един ръкопис и изисква независимо от целта, с която се обръщаме към него, възможно най-пълно и всестранно разглеждане. Сборникът, известен в науката като Ягичев Златоуст – по името на неговия пръв изследовател, именития славист Ватрослав Ягич[1], се съхранява в Ръкописния отдел на Руската национална библиотека в Санкт Петербург под сигнатура Q.п.I. 56[2]. Това е един от най-интересните среднобългарски книжовни паметници, написан на пергамент, съдържащ слова и поучения от големия византийски писател Йоан Златоуст[3], на бележитите старобългарски автори Климент Охридски[4] и Йоан Екзарх[5], както и две апокрифни произведения – повечето, от които не са известни в по-ранни преписи. От други изследвания[6] на този кодекс се знае, че това не е типичен сборник „Златоуст“ и неговия състав дава основание той да бъде причислен към един от най-старите хомилиари, в които съжителствуват два типа слова – за празниците от годишния кръг и за пасхалния цикъл като Супрасълския сборник и Михановичия хомилиар. Палеографският и кодикологическият[7] анализ на ръкописа дават основание той да бъде датиран в края на XIII и началото на XIV в. Тази характеристика и индивидуалната същност на състава на Ягичевия Златоуст се нуждаят от потвърждение на споменатите данни в едно езиково проучване.

Именно затова в това изследване намираме за целесъобразно да се спрем на правописа на Ягичевия Златоуст, още повече, че този род наблюденията върху българските ръкописи от XII – XIV в. имат важно значение и за българо-руските книжовни връзки, факт отразен най-вече в периода на така наречено „второ южнославянско влияние“, когато българския правопис оказва съществено отражение върху правописа на старите руски книжовници[8].

В обширната литература по история на българския език[9] изследванията, които са посветени на анализа на отделни ръкописи, все още не са много. Сред проучените паметници от среднобългарския период са: Добрейшевото евангелие, Врачанското евангелие, Болонския псалтир, Октоих от XIII в. от Народната библиотека „Кирил и Методий“, Синодалният препис на Манасиевата хроника и някои други ръкописи[10]. От изследванията през последните години

се откроявaт изданието на Банишкото евангелие[11], наблюденията върху езика на Стаматовото евангелие[12] и Симеоновият сборник[13], както и множество статии, в които се разглеждат отделни езикови въпроси основаващи се на ръкописни паметници от същия период. Ягичевият Златоуст безусловно влиза в това число текстове, които заслужават възможно най-подробно описание на езика му, но в настоящото изследване ще се ограничим само с характеристика на правописа на паметника, който трябва да подкрепи и потвърди датировката на кодекса, основаваща се на палеографско-кодикологическия анализ.

Ако не се смятят кратките бележки върху езика на Ягичевия Златоуст в студията на В. Ягич[14], можем да посочим единствено статията на Е.Чешко[15] върху езика на изследвания ръкопис. В нея се отбелязват някои правописни особености на паметника, изказват се съображения относно графиката и морфологията му и се резюмира, че Ягичевия Златоуст принадлежи към числото паметници, които В.Щепкин отнася в своята класификация на среднобългарската писменост към „трети разред" – XII-XIII в.[16]

Текстът на Ягичевия Златоуст е написан със слято писмо (scriptura contnua), без разделяне на думите – като всички славянски ръкописи от тази епоха. Писмото е уставно с елементи на полуустав. В написването на сборника са взели участие девет преписвача, но по-голямата част от сборника принадлежи на едно лице, т.нар. I преписвач (I почерк),[17] а останалите осем преписвача се включват в работата инцидентно и участвуват с много малко количество текст. Освен деветте ръце, в кодекса се забелязва намесата на още един писач, не порано от век – век и половина след създаването на сборника. Непоследователно само на някои листове той е заменял ѫ с ꙋ и ѧ с ѥ в окончанията на думите, и много рядко в средата им.

Правописната характеристика на Ягичевия Златоуст е ориентирана към особеностите на основния почерк, на когото принадлежат около 243 листа от всичко 250 листа изписан текст и който очертава графичната физиономия на на ръкописа.

В правописния анализ на Ягичевия Златоуст ще бъдат разгледани следните езикови параметри: 1) Употреба на еровите гласни; 2) Сонорните съчетания -рь-, -ль-, -ръ- и -лъ-; 3) Употреба на носовките Ѫ и Ѧ; 4) Употреба на гласната Ѯ; 5) Употреба на Ѣ; 6) Употреба на ЪІ и И; 7) Употреба на епентетично Л; 8) Употреба на африката Ѕ; 9) Звтвърдяване на съгласните[18].

Ерови гласни (Ъ, Ь). Преди всичко трябва да се отбележи, че в паметника се използват и двете букви, като преобладава Ь. При анализа на употребата на двата ера ще се спрем върху характеристиката на следните три явления: 1) колебания в използването на Ъ и Ь в сходни позиции; 2) случаите на замяна на Ъ и Ь с паерчик или тяхното изпускане в слаби позиции; 3) случаите на преход на Ь в Е и на Ъ в О.

Смесването на Ъ и Ь се отбелязва в корените на думите, в суфиксите, след представки и във флексиите: – в корените на думите, наред с етимологически правилната употреба на еровете се срещат и грешки (примерите са подредени по азбучен ред на корените на думите): връѕи (3а,3), сьвръщаѫща (12а, 12), въѕьпи (199а, 19), вьпиѫщи (51б, 14-15), дьждъ (220б, 3 и 4), вьздьхнѣмь (236а, 21), вльни (18б, 22), дльгь (50б, 12; 56а, 5), дльжинка (117б, 5), дръжащѥ (118а,

19), дръжѫ (10б, 12 и 20), дръжавьни (10б, 16), великодръжавномоу (10б, 9), дръзости (16а, 2), крьвь (112б, 12), крьмление (102б, 20), крѣпькь (104а, 18), мльни (112б, 6), мьножьства (5а, 7), плькы (47а, 9), пльна (112а, 16), испльни (94а, 24), пльти (47а, 4; 221б, 13-14), прѣвы (24б, 16), пръстеѫ (118а, 16), нескврѣны (21а, 6), скрьвѣти (235б, 7-8), стльпь (48б, 5), тлькомь (50б, 17-18), тлькнѫвьше (236б, 10), тькмо (94б, 2), тьчиѫ (55б,21; 224б, 9-10), чрѣтогь (116б, 2); – употребата на Ь преобладава също в суфиксите на прилагателните и причастиятя. Но рядко се среща грешно употребен Ъ вместо Ь в суфиксите на прилагателните. Например: дн҃евъна (122б, 14), нездъноѫ (11б, 15), праведъномѹ (43б, 8).

Наред с вярно написаните причастни суфикси -ъш-, -въш- /заблѫждъшимь (44б, 2), нашедъш҃ (120б, 10), ѡскр҃вниквъше сѧ (236а, 6), пришедъшоу (95а, 4), влъшоу сѧ (220б, 18-19) и още много други случаи/, се срещат, като правило, употребата на -ьш-, -вьш-: въземіьши (2а, 24-25), видѣвьши (55б, 3), запечатлѣвьши (54б, 8-9), помркнвьшоу (12а, 25), пришедьшаа҃го (43б, 23-24), сътворьша (15а, 3), тлькнѫвьши (56а, 8), троудивьшимь сѧ (117б, 9), оу҃смотривьши (54б, 9);

Чести случаи на смесване на Ъ и Ь намираме в края на думите: – Ь вместо Ъ се среща в следните примери: а҃зь (52б, 6-7), а҃рхидиа҃конь (49а, 17), великь (43а, 14), вѣкь (45б, 13), гладь (104а, 20), градъ (48б, 17), грозд҃ь (45б, 8) дарь (19б, 14; 52б, 5), животь (44б, 15-16), завѣть (95б,20), мирь (216б, 22), невѣстьникь (111б, 7-8), ѡбраз҃ь (45а, 17), попь (52а, 16), праз҃никь (44а, 18), рогь (95а, 23), свѣть (57а, 22-23), слоухь (44б, 8), скрежоуть (122б, 4), стльпь (48б, 5), троудь (50а, 8), оумь (8б, 22-23), улѣкь (112б, 22), чрьтогь (116а, 2); – Ъ вместо Ь, например се срещат в следните случаи: весъ (12б, 10), даѫ҃ъ (103б, 12), дн҃ъ (57а, 23), дьждъ (220б, 4 и 7-8; 222б, 3), е҃стъ (48б, 6), жизнъ (115б, 7-8), зиж҃ителъ (3а, 13), конецъ (219а, 1), крьвъ (112б, 12), мл҃остъ (95б, 13), нощъ (53б, 6), ѡлтаръ (49б, 10), рѣчъ (3а, 18), сладостъ (46б, 12), оужастъ (215б, 10-11), ж҃долъ (112а, 15).

Има също случаи, когато в съседни редове понякога се пишат едни и същи думи по различен начин: ц҃рь (6б, 13; 7б, 17) и ц҃рь (6б, 16; 6б, 24; 7б, 10; 9а, 2; 9а, 16; 9б, 4; 9б, 5; 9б, 20; 15б, 8) и др.; кесарь (14а, 16) и кесаръ (14а, 19). Особено нагледно е несъответствието при писането на широко употребявани служебни думи: предлози – въ и вь, къ и кь, надъ и надь, прѣдъ и прѣдь, съ, сь и с; съюз – нъ и нь и т.н. Например: въ (1а, 11; 11б, 16; 12б, 2; 12а, 22; 14а, 1; 16а, 1; 19б, 10; 21а, 14; 21б, 12;23а, 24; 120б, 3; 235б, 15) и вь (1а,5; 11б, 6; 11б, 14; 12а, 24; 14а, 5; 16а, 3; 19б, 11; 21а, 11; 21б, 14; 21б, 9; 22б, 10; 23а, 20; 120б, 11; 235б, 18 и др.); прѣдъ (2б, 15; 14а, 11; 18б, 22; 23а, 3-4 и др.) и прѣдь (15а, 12-13; 17б, 2; 18б, 10; 18б, 16; 18б, 19; 55а, 8); съ (20б, 3; 48б, 7; 115б, 8; 118а, 17; сь (22б, 21 и др.); с (22б, 17 и др.); нъ (16б, 12) и нь (3а, 3; 7а, 9; 11а, 17; 13а, 7; 14б, 15; 16б, 17 и др.); къ (99б, 1; 99б, 2) и кь (99б, 15); надъ (101а, 15) и надь (12б, 8; 110а, 17 и др). Но в цялост преобладават начертанията – вь, кь, надь, нь, сь в ръкописа.

В представките, като правило, се пише Ь: вьвръгши (117б, 2), вьжез҃ѣте (111б, 5), вьзвеселить (21а, 13), вьзвѣститель (103а, 14), вьзлеже (19б,25), вьзмѫщение (123а, 5), вьзнесени (111б, 18), вьзносять (117а, 1-2), вьзѧти (112а, 6), вьниде (8а, 18), вьпиа҃ше (56а, 9), вьскресе (13а, 24), вьста (10б, 21), вьсток (43б, 6).

Картината е друга, обаче, когато сравняваме начертанията с Ъ: възвратить сѧ (21а, 8), въздати (115а, 18), въздыханиѣ (122б, 6), възложи (21а, 18), въздадова сѧ (8б, 2), възыде (221б, 11), възыдошѧ (115б, 6-7), възъкликошѧ (9а, 7), възьмѣте (216б, 22), възъпиѥмь (214б, 17), вълиꙗти (9а, 7), въносить сѧ (102б, 20), въпадꙋнжвꙋши (8а, 20), въпрашанига (48а, 20-21), въпрашатьı (12а, 18), въскр҃се (13б, 11), въслахомь (222а, 4), въставити (221а, 9).

Аналогично е положението с представката съ, при която преобладават случаите с Ь: сьвереть (4б, 24), сьвравꙋшимь (117б, 10), сьгрѣшениемь (105а, 23), сьвыше (12б, 15-16), сьниде (220а, 19; 220б, 3), сьсец (20а, 2), сьтворимь (216а, 5), но макар и рядко се срещат начертания и с Ъ, например: съвираѫще (122а, 4-5), съвереть (121а, 10), сътвористе (114а, 13), съшла (220а, 12) и др.

Несъответствие се среща и при писането на представките подь и прѣдь: подьклонити (46а, 12), но подълежѫщимѫ (5а, 5), подълежѫщѧѫ (5б, 4-5), подьѥмеши (117а, 15), прѣдьлежать (111а, 25), но прѣдълежѫ (106б, 14), прѣдъстоить (111а, 23), прѣдъстоѫ (114б, 5), прѣдъстоѫщоꙋ (14а, 22-23).

Наред със смесването на Ъ и Ь за правописа от среднобългарския период е характерна замяна на Ъ и Ь с паерчик. Това явление е широко застъпено в Ягичевия Златоуст. Паерчикът в ръкописа има три графични варианта „ ʻ “, „ ꙋ “, „ ˙“.

Примери с паерчик от първия вариант „ ʻ “: адʻ (53б, 5), вєзʻнаѹлʻнымь (48а, 5), вʻсе (44а, 9), вʻсеи (45а, 1), давʻца (43б, 15), йстоꙋʻникь (46б, 10), мирʻнѫ (47б, 17), мʻножьство (1б,3; 2б, 16; 5б, 9; 7б, 9), мʻного (2б, 5; 3б, 12; 7б, 14; 8а, 17), мʻнѣ (19б, 14), слоужʻбѫ (55а, 14-15), сʻтвори (17б, 15), тʻма (43а, 6), ѵʻто (50а, 8).

Вторият вариант на паерчика „ ꙋ “ се среща в следните примери: вꙋсе (122а, 9), довровѣрꙋны (43а, 7), крѣпꙋкь (104б, 20), скончꙋавꙋшоꙋ (104б, 20), страшꙋномоꙋ (122а, 8-9) и много други.

Паерчик се среща и на мястото на епентетичен Ъ : вєзʻнаѹлʻнымь (48а, 5), възʻвратишѧ сѧ (47б, 23), вєсʻмр҃тию (44б, 21), зʻнамениемь (2б, 9-10), множьстʻв (1б, 5), непринаꙁʻньствоꙋ (46б, 25), сʻмрьть (47а, 7).

Големият и малък ер се изпускат в слаба позиция: дх҃овномоꙋ (43а, 13), внѫтрьнѧѫ (8а, 18), все (121б, 20), всѣ (43а, 15), всѣк (53б, 7), всѣмь (44а, 16), всѣхь (23а, 20-21), миноꙋвши (57б, 19-20), мне (14б, 22), много (1б, 3), множьство (12б, 9; 114б, 7), множицеѫ (96а, 4), нарекше (12а, 3), прътни (220б, 10), послати (14а, 17), призва (24а, 7), прѣпрѣти (4а, 10), скровище (53а, 17), смотрити (94а, 21), сна (18а, 17; 18б, 8), створи (54б, 6; 104а, 2; 221б, 18), створити (95б, 13), створить (114а, 12), створиши (121а, 7), страшны (112б, 17), оꙋꙁрѣ (23б, 16-17), оꙋспию (20б, 15).

В Ягичевият Златоуст се срещат и примери на преход на Ь в Є: — дверемь (49а, 10), двѣри (116б, 7), двери (53б, 15; 56а, 8; 107а, 22; 116б, 10-11; 120б, 16), жезʻла (22а, 2), жезьль (22а, 1), жезлы (21б, 21; 21б, 24), праведны (109а, 7), праведнаѩго (109а, 11-12; 109а, 18), праведʻныкы (121а, 13), скрежеть (122б, 4), слънеꙋʻнаго (58а, 21-22), оꙋмрьшимʻ (13б, 8), ѵѣтьнаѩго (49б,22-23), ѵестнаѩго (221а, 3), ѵѣтный (44а, 17-18). Сравни също начертанието вепль (122б, 3-4; 123а, 7) вместо въпль; — ворець (107а, 15), давець (44б, 20-21), конець (219а, 1), митоѥмець (54а, 21), младенець (27а, 7), ѡтѣць (108б, 10), плътоꙗдець (11б, 7), рожець (104б, 10), самовластень (224а, 18-19), стѣць (53б, 14), съсець (27а, 7-8), те-

лець (108а, 10; 11; 12; 108б, 11, 12; 21; 109а, 5), творець (45б, 12-13), ѹ҃колюбець (103а, 12), ѹ҃вколюбець (109б, 12-13), уловѣколюбець (245а, 24); – вьсемощень (224а, 18), грѣшень (52б, 7-8), краиѫглень (101а, 23-24), мирень (97а, 8-9), о҆г'нень (48б, 5-6), присношествень (224а, 18), самошествень (224а, 18), странень (52б, 21), ѹ҃стень (101а, 24).

Постоянен преход на Ь в Ѥ се среща в думите: весь (16а, 7; 52б, 21; 103б, 16; 112а, 15; 114б, 7; 216б, 6), весьма (16а, 7), весь (12б, 10), днѥ́ (43а, 4; 43а, 11; 217б, 12; 13; 17; 18; 219а, 12; 219б, 3; 6; 9; 11; 24; 220а, 10; 220б, 3; 221б, 12; 225а, 8; 22), дн҃есь (7б, 15; 47а, 3; 30а, 22; 30б, 3;31а, 19; 23; 102б, 4; 214б, 17; 227а, 25), дьн҃есь (223б, 12) дн҃евъна (122б, 14), дн҃ешнѣмь (215а, 16), дн҃ехъ (30а, 3), вьшедъ (48б, 13; 51б, 2; 53а, 9), въшедь (49б, 24), вьшед (225б, 4), вышествиѥ (225а, 20-21), и҆зьшед'ша (45б, 1-2), нашедъш҃ (120б,10), пришедьши (54а, 8), пришедь (57а, 23; 67а, 23), пришед'ша (44а, 2-3), пришед'шаѩго (44б, 16), пришедьшоу (95а, 4), прѣшедьши (56а, 4-5), разьшедьше сѧ (223б, 4-5), рашедьши (225б, 19-20), сьшедъши (220б, 8), шедь (49б, 11), шедьше (221а, 23-24), шедъ (16б, 5; 29б, 13; 49б, 3; 104б, 1).

В следните два случая писачът заменя погрешно Ь с Ѥ: врѣнена (120б, 8) и вьземѫ (55б, 18). И в двата примера малкия ер е в слаба позиция.

В езика на Ягичевия Златоуст е намерила отражение еровата епентеза в някои свои разновидности, които са възникнали вследствие на слабите ерове.

Ерова епентеза, която произлиза от развитието на групата -ВЬ- между съгласни звукове: процьв'те (43а, 9-10), процьвтеть (97б, 20), цьвьты (151а, 16), мртьвьци (12б, 19); – епентетичен Ь в суфикс: вжѥ́стьвныѭ (104б, 24-25) и др.

Ерова епентеза в група от съгласни в края на думата: болѣзьнь (53б, 7-8), ѣсъмь (25а, 12), ѣсьмь (4б, 19; 9б, 2), ѐсьмь (8а, 9; 22а, 7; 23б, 7-8; 50б, 18; 52б, 21; 55а, 21; 56а, 25), ѥ́сьмь (3б, 6; 24-25; 18б, 8; 24а, 14; 25а, 15; 55б, 13), ѐсьмы (103а, 5-6), жезьль (22а, 1), ѕьмиѧ (24а, 4-5), катапетазьма (12б, 14-15), о҆гьнь (220а, 19), тьлъуаше (116а, 11), седьмь (20а, 7), седьмьдесѧть (3а, 1), съкр'вьнение (46б, 4) и др.

Епентетичен Ь след представките въз-, из-, без-, раз- : безъконечуниѫ (102б, 2-3), възьмѣте (216б, 25), възьпиѥ́мь (214б, 17), вьзъдвижени (30б, 1), вьзьглѧ (50б, 2), вьзьдъхнѫти (114б, 21), вьзьхвалимь сѧ (44а, 8), изьвыт'ка (104б, 21), и҆зъгла҃ѥ́мо (45б, 15-16), разьмышлаѫщоу (49а, 7-8).

Групите -рь-, -ль-, -ръ-, -лъ- между съгласни. Плавните съгласни Р и Л в Ягичевия Златоуст редовно се пишат с постпозитивни Ъ и Ь :

– врьжениѥ́мь (112б, 13), врьтѫще сѧ (9а, 5-6), вьврьгьши (117б, 2), грьсть (117а, 22-23), грьми (103а, 9), дрьжава (48а, 5), дрьжавѫ (219а, 8), дрьжимѫ (43б, 21), дрьжѫще (118а, 19), дрьзновениѥ (114а, 7), ѡдрьжимь (15а, 16), ѡскрьви сѧ (17б, 5), о҆скврьниль (24б, 22), ѿврьзе (210б, 6), ѿврьзѣте (53б, 14-15), поврьже (54б, 12-13), пр҃ідрьжѫть (133б, 7), прьваго (43б, 21-22), прьстомь (117б, 23), самодрьжьче (14б, 14), скрьвѣти (235б, 7-7), тврьди (9б, 22), оу҃тврьдить (222б, 14-15), оу҃тврьжѥ́ние (14б, 25), урьтожьныѭ (116б, 11).

– дръжава (219б, 14), дръжѫще (118а, 19), дръзости (16а, 2), ѿвръзаѥши (43б,11), прѣтрьпѣти (123а, 21-22), самодръжьче (14б, 3; 15б, 9), урътогь (116а, 2).

– вльны (18б, 22; 221а,21), длъгь (50б, 12; 56а, 5), и҆спльни сѧ (57б, 16-17), и҆спльни (94а, 24), и҆спльненыѥ́мъ (96а, 17), мльвѣ (30а, 11), мльни (112б, 6),

мльниѧ (13а, 18), мльужй (122б, 3), мльучьний (95а, 7), пльна (112а, 16), пльни (16а, 16), продльжаѫ (224б, 12), протльковахъ (3б, 11), стльпъ (48б, 2), тлька (48б, 7-8; 51а, 14), тлькнѧвьше (236б, 10), сльнеу'наго (58а, 21-22), хльми (13б, 4; 46б, 9-10).

— влъсви (43а, 22; 47б, 2), йсплънишѫ сѧ (19б, 21), млъва (10б, 21), млъвѫ (12а, 19), ѡставлъше (121б, 13-14), плъны (120б, 24), тлъкомь (49а, 24) и др.

Буквите Ѫ и Ѧ в Ягичевия Златоуст.В Ягичевия Златоуст буквите Ѫ и Ѧ, а също така йотуваните им варианти ІѪ и ІѦ се срещат често в техните етимологично обусловени позиции, но още по-често употребата им отразява процеси, типични за ръкописите от среднобългарския период.

Буква Ѫ. Носовката Ѫ редовно се пише в етимологично обосновани позиции в корените на думите : влѫдница (54а, 21-22), ѡ влѫд'нѣмь сн҃ѣ (103а, 15), вѫди (4б, 3), вѫдѣши (16б, 23), вѫдѣть (20б, 1), иꙁ глѫбини (9б, 4), глѫбоцѣ (13б, 7), гѫбоѫ (22б,20), дѫбиѣ (46б, 10), недѫꙁѣ (119а, 11), кѫдоу (22б, 20), ѿкѫдоу (52а, 4), раꙁлѫчит (113а, 2), прѣмѫдрость (2а, 1), мѫдрословиѧ (2б, 25), мѫжь (4а, 22), мѫжиѣ (113б, 20), мѫка (122б, 10), нѫждно (104а, 7), нѫдить (105а, 4-5), паѫчини (119б, 5), пѫть (5а, 8), пѫчинѣ (5б, 7), рѫкы (21а, 25), постѫпи (20а, 7), пристѫпити (46а, 9), сѫботы (52а, 6), ѡсѫ҆ждѐниѣ (122а, 21), сѫдыѧ (123а, 15), сѫдь (3б, 24), вьстрѫби (21б, 16-17), трѫсове (13а, 6), ѫтровѣ (45а, 20), ѡхѫпи сѧ (19б, 4), ѫжикы (114б, 2) и др.

Употребата Ѫ във флексии и суфикси : блг҃женѫ (3а, 24), великѫ (12а, 18-19), вл҃кѫ (47б, 25), водѫ (22б, 16), главѫ (16б, 2), дш҃ѫ (55а, 5), златѫ (5б, 15), йконѫ (5б, 15), йстинѫ (10б, 19), кы҃ѳарѫ (6б, 3), мл҃твѫ (54б, 11), мѫкѫ (15б, 14), Пилатовѫ (16б, 2), пицѫ (52б, 3), полатѫ (7б, 16), породѫ (117б, 2), п'шеницѫ (121а, 9), рабѫ (16б, 13), росѫ (2б, 6), рѫкѫ (16б, 7), силѫ (15б, 15), сѫботѫ (12а, 13), тайнѫ (95б, 9), хвалѫ (43б, 2), вьꙁдъхнѫти (114б, 21), ꙁау'нѫ (23а, 8), погыбнѫти (14б, 11), постигнѫ (15а, 12), потонѫти (11б, 16), виждѫ (7б, 14), вьꙁвращѫ сѧ (105а, 13), йдѫ (105а, 11), ѿврьгѫ (3б, 18), придѫ (22а, 20), скажѫ (3а, 2), хощѫ (48а, 11), могѫть (6а, 13), принесѫть (21б, 13), вьлазѣхѫ (2а, 13), помазовахѫ (47б, 18), прѣдъстоѩхѫ (123а, 14), тицахѫ (2а, 21), грѫдѫща (19б, 3), живѫщѝ (119б, 23), рекѫщомоу (3б, 16) и т.н.

Буква ІѪ в Ягичевия Златоуст често се пише като ѫ: блаженѫѫ (9б, 18-19), вл҃коѫ (23а, 4), бѝѫ (19б, 20), внѫтрьнѫѫ (8а, 18), вѣу'нѫѫ (6б, 2), к'ниж'нѫѫ (5а, 17), миоѫ (16б, 14), мѫ҆ѫ (10а, 8-9 и 13), нощиѫ (13а, 11), ѡдеснѫѫ (22б, 19), погибелиѫ (11б, 15), послъд'нѫѫ (21а, 14), риторикиѫ (2а, 10), своѫ (23а, 15; 24б, 9), седморицеѫ (13а, 12-13), соуетнѫѫ (235б, 20), твоѫ (7б, 16), товоѫ (4а, 7; 18б, 16; 22б, 17-18), третицеѫ (242б, 27), уестьниѫ (7б, 6), шестиѫ (12б, 6), ѫ҆ (22а, 16; 23а, 18; 23б, 23; 24б, 23) и др.; веселоуѫще сѧ (57б, 4), вонѣѫще (47б, 14), йграѫще (2а, 21), ймаѫть (4а, 10; 4б, 16; 5б, 22), лѣтаѫща (5а, 8-9), неп'щоуѫ (48б, 18), ѡвраꙁѫѫщє (48б, 23), ѡставлѣѫ (22а, 18), плесаѫще (2а, 22), погряжаѫще (6а, 4), посмикаѫщийхъ сѧ (5б, 11), поѫща (21а, 21), разоумѣѫщи (3а, 6), разъмышлаѫщоу (49а, 7-8), сиѫѫще (8а, 19), смѣѫще (2а, 19), стоѫ (14б, 6), трьꙁаѫще (235б, 9).

Така се пише носовката и в началото на думата, например: ѫдолъ (112а, 15).

Понякога точката, служеща за йотация, над Ѫ отсъствува, което може да се обясни и с небрежност на писача: неп'щѪѫ (94б, 1), повращаѫ сѧ (3б, 13), тъ-

тиѫ (55б, 21), но се среща, макар и рядко ѫ вместо ѭ или ѧ̀ след затвърдяване на сонорите „л“ и „р“: влаодарѫ (10а, 6), глѫ (16б, 21; 17а, 16), глѫща (53б, 17), горѫщами (132б, 10), млѫть (113а, 14), погоубльѫ (3б, 16), ѣмолѫ (220б, 5).

Срещат се редки случаи на начертание на йотувана носовка с точка отгоре „ѭ“[19]: вѣчнѭѫ (119а, 14-15), имѣѭѫ (116б, 16), мл̂тынеѭѫ (116б, 18), млоуѭѫ (115а, 10), моеѭѫ (123а, 18), неправеднѭѫ (235б, 21), плътиѭѫ (219а, 12), свиѭ сѧ (112б, 8), соуѣтьнѭѫ (121б, 10), сѫщѭѫ (95б, 18), улъ̀ьскоѭѫ (217а, 6).

Буква ѧ̀. Носовката ѧ̀ също се употребява в етимологично обусловени позиции в корените на думите : врѣ̀мѧ (19а, 2), градꙑ (58б, 22 и 24), градѣть (59б, 8), градѫща (218б, 18), имѧ (3б, 4), наоумѧть (12а, 10), потрасе сѧ (2а, 1), прасти (22б, 1), распѧти (12а, 20; 15а, 5-6), распѧтаго (16а, 6), сѣ̀мѧ (19а, 6), трасти сѧ (12б, 18), трьклѧтий (15б, 4-5), пріѧти (4а, 19) и др.

Етимологично обоснована е употребата на носовката ѧ̀ в суфиксите и флексиите на думите: дш̀ѧ (2б, 17; 17а, 4; 113а, 2), пꙗтица (1б, 21 и 43а, 21), родителѧ (113б, 17-18), вѣсѧщѧ сѧ (11б, 9), глоумѧщѥ сѧ (18б, 23), горѧщѥ (21а, 8), дрьжѧщѥ (112а, 18), животворѧщаѩго (51а, 24), ѩсходѧщи (149а, 7), славѧщи (17а, 8), славѧща (53б, 18), хвалѧщѥ (53б, 21), хотѧщомоу сѧ (15а, 5), ѡблауѧ (44б, 23), приводѧ (44а, 23), хотѧ (16а, 19), въꙁыдошѧ (115б, 6-7), ѩꙁведошѧ (9б, 23), повѣстишѧ (2б, 13), погыбошѧ (13б, 19), принесошѧ (114а, 16), прогнашѧ (114а, 16), прославишѧ (151а, 10), рѣшѧ (20а, 25), оуготовашѧ (115б, 8), ѩвишѧ сѧ (13а, 8).

В началото на думата и след гласна вместо ѩ обикновено се пише ѧ̀ : ѧ̀ꙁыкомь (220б, 13; 99а, 5; 118б, 18-19), пріѧ̀ть (21а, 11), пріѧти (46а, 24), раискыѧ̀ (7а, 16), ѩвлаѧ̀ѥ (147б, 10-11). Срещат се по-рядко и начертания с ѩ̀: боиѩ̀цихъ сѧ (50б, 9), ѥ̀пистолиѭ̀ (6а, 25), вьстоуꙗ̀ныѭ̀ (14б, 1-2), мѫчимиѭ̀ (11б, 13-14), пріѭ̀ти (94б, 8), ѩ̀ꙁыкы (45б, 16-17), ѩ̀ꙁыкь (49б, 6).

Особено внимание привличат, разбира се, примерите, в които се отразява такава типична за среднобългарския правопис черта, като смесването на носовките помежду си и смесването им с други гласни.

Смесването на носовките се открива в следните позиции: – в началото на думата вместо ѩ се пише ѧ̀: ѧ̀ꙁыка (2а, 16 и 11а, 4), ѧ̀ꙁыкомь (51а, 4 и 96а, 2-3), ѧ̀ꙁыкь (5б, 19; 8б, 23; 16б, 22), ѧꙁыцѣхъ (16а, 13) и в др. случаи. Но се срещат и начертания с ѧ и ѧ̀: ѧ̀ꙁыкь (3а, 1; 6а, 20), ѧ̀ꙁыкы (222б, 1), ѧꙁыкы (223а, 17); – след гласни, също така, се пише ѧ̀ вместо ѩ във винителен падеж, мн. ч., ж. р. – великыѧ̀ (4а, 20), водныѧ̀ (237а, 18), градскиѧ̀ (11б, 10), ѥврѣискыѧ̀ (21а, 5-6), ꙁемꙗныѧ̀ (13б, 4), нб̂сныѧ̀ (18б, 19), прькиѧ̀ (3б, 7), ѧнглъскыѧ̀ (219б, 9-10), а също бжиѧ̀ (103б, 7), в глаголни и причастни форми – поѧ̀ть (22а, 16), пріѧ̀ть (17а, 4; 21б, 24; 22а, 1 и др.), пріѧ̀хомь (222а, 3), настоѧ̀ще (10б, 17; 16а, 1-2). Както и в названието на месец – ноѧ̀врь (10б, 2); – след съгласните ж, ш, щ, ц, жд вместо ѧ се пише ѫ: вес'ѫдиѭ̀ (17б, 25), мѫчѫт сѧ (237а, 19-20), наоужло (221б, 13), наоужша (15а, 5), приужстити сѧ (15а, 1), птицѫ вместо птица (18б, 15), слоужѫ (19а, 10), ужсто (151б, 5) и др. Особено често се смесват носовките в глаголната форма от 3 лице, мн. ч. – аорист: бѣшѫ (1б, 18), вьꙁлиѭ̀шѫ (242б, 17), ѩсплъниша сѧ (19б, 21), побишѫ (9а, 6), подражашѫ (18б, 11), придошѫ (1б, 2; 21б, 20), принесошѫ (17б, 1), прѣдашѫ (12а, 17), съвращѫ сѧ (21б, 19-20), оудвоишѫ (242б, 17-18).

В същата позиция вместо ѫ се пише ѧ: вы̑вшѧѫ (45б, 4-5), грѣшнѣйшѧѧ (54б, 16-17), и҃мѫщмѧѧ (116б, 13), ѡ҆троковицѧ (20а, 21), плачѫщи сѧ (54а, 13), трепещѧть (112б, 9); – ѫ се пише вместо ѧ и след други съгласни: свѫзавьше (14а, 17-18), ходѫща (246б, 2), трьк҃ѫты (15а, 23), капля вместо капля (237а, 17), клѧта вместо клята (18б, 9), врѣмя (10б, 17; 235б, 18-19), распѧтию вместо распятию (15а, 2), зрѫщимь (10а, 20), порѫдоу вместо порядоу (246а, 24), оу҆воа̀ сѧ (23б, 11), хотѫщѧѫ (241б, 18-19) и др. В същата позиция вместо ѫ се пише ѧ: вадем (113б, 3), вл̂днѣмь (103а, заглавие -1), въземлють сѧ (123а, 1), голѧви (118а, 12), тадѣ (222а, 3), пр҃ѣстапѧщаго (103б, 6), сядиѫ (123а, 19), сѧтъ (121а, 11), сѧть (119б, 2 и 3; 121а, 1 и 16; 234а, 4 и др.); – срещат се примери, когато ѧ се пише вместо ѭ: бл҃годатиѧ вместо бл҃годатиѭ (3а, 25; 3б, 1), бл҃женыѧ (7б, 22-23), вир҆гилийскыѧ (2а, 9), дв҃ѧ иѧже (24б, 22), карьмискыѧ (242а, 16-17), ѡ҆деснѧѧ (249б, 13), правьдоѧ (216б, 4-5), сьсѣдъшѧѧ сѧ (29б, 8), ст҃ыѧ (102б, 18), хытростиѧ (119а, 25) и др.

Има и случаи на замяна на ѧ с ѫ: вь внѫтрьнѧѫ тем҆ницѧ (8а, 18-19).

В ръкописа е намерило място, макар и не така често, смесването на двете носовки с други гласни букви:– употреба на ь вместо ѫ: мьже (222а, 24), недьжьныѣхь (114б, 19-20), ньждъноѫ (11б, 15), сьще (26а, 12), сьщи (11б, 7; 12а, 5), сьщоу (12б, 1; 219а, 6-7), цѣломьдрьна (104а, 17); – замяна на ѫ с ъ: същи (12а, 11), глъвоуе (30а, 18-19); – замяна на ѧ с ь: кльтвохранителие (235а, 4), безнау҆льнымь (102б, 24); – замяна на ъ с ѫ: въздѫхнѫть (124а, 19), сѫдохранил҆ницѣ (49б, 23), таланѫть (221а, 7-8). Съюзът нъ обикновено се пише като нѫ, въпреки че, се срещат и някои изключения, например: нъ (16б, 12), нь (16б, 17) и др.; – замяна на ь с ѧ: ѹатѫщѧѭ вместо ѹьтѫщѧѭ (104б, 6); – замяна на ь с ѫ: по вѫсѣхь (6а, 24), мѫздѫ (27б, 8-9; 50а, 11; 115а, 14), мѫздоѥмьствиѥ (122а, 20), на нѫ (5б, 25), съпржга (52б, 9); – употреба на ѥ вместо ѧ: грѣ̀ть (234б, 12), десетиѫ (221б, 10-11), клетвопрѣстѫпници (235а, 5), клетвопрѣстѫп҆никѡ̀ (235а, 10), декевра (7б, 1-2), ме (56б, 14), паметь (54б, 2), пеньдикостиѫ (219б, 19).

Буква ѥ (є, ѣ́). Известно е, че за разлика от класическите старобългарски паметници в среднобългарските ръкописи йотуваното „е“ се среща постоянно. В среднобългарската кирилица за този звук има няколко графични варианта. Така например на етимологичното си място йотуванота „е“ обикновено се изписва като широко „е“ с точка отгоре.

В Ягичевия Златоуст се представя достатъчно ясна картина на това явление, тъй като той е типичен представител на среднобългарската графична и правописна система. В ръкописа няма система в употребата на „е“ и неговите графични варианти. Например, ѥ, ю, ѐ и ѣ се срещат не само в началото на думите и след гласни, но и след съгласни. По-долу ще се илюстрират с примери етимологичната употреба на йотуваното „е“ и неговите позиционни варианти.

Буквата ѥ се среща в следните етимологично обусловени позиции, например: в началото на думата – ѥгда (6а, 16; 10а, 16; 16б, 24; 23б, 14 и др.), ѥда (20б, 24; 22а, 14; 24а, 2), ѥдино (55а, 4), ѥдиноѫдаго (224а, 21), ѥдинь (7а, 5; 7б, 25; 11а, 1-2), ѥже (3а, 10; 4а, 8; 6а, 2; 20а, 25), ѥй (2а, 7; 3а, 18; 5а, 4), ѥкатерина (2а, 24), ѥле (12а, 1), ѥлико (55б, 16), ѥмоу (3а, 15; 10б, 3; 21б, 13), ѥрей (24б, 25); в глаголни форми – ѥси, ѥсьмь, ѥсть и др.

В повечето случаи ѥ се пише след гласна във флексиите на съществителни-

те и прилагателните имена, в глаголните форми, наречията, например: – в имената на стара основа на -о- от среден род – със суфикси -ьи, -иѥ: — в отглаголни съществителни: блг҃одѣаниѥ (57б, 15), възношениѥ (14б, 12-13), въздиханиѥ (17б, 21), въздыханиѥ (122б, 9), дрьзновениѥмь (113б, 10), дѣаниѥмь (15б, 1), желаниѥ (46б, 13), имѣниѥмь (2а, 6), кр҃щениѥмь (57б, 7), молениѥ (19а, 15-16), ѡбавлениѥ (223б, 1-2), ѡсѫ̑ждениѥ (24б, 1), ѡ҃пощениѥ (105б, 13), ѡ҃сѣщениѥ (17а, 19-20), писаниѥ (215а, 12), покланѣниѥ (10б, 4-5), прѣльщениѥ (2б, 19), сказаниѥ (24а, 2-3; 223б, 11-12), съблѫ̑дениѥ (30б, 15-16), течениѥ (12а, 8), ѹл҃колюбиѥмь (215а, 3-4), ѩвлениѥмь (31а, 6-7); – в съществителни с абстрактно значение: зн҃менениѥ (7а, 10-11; 112а, 4); – в съществителни с конкретно значение: беззакониѥ (24б, 20), цр҃ьствиѥ (8б,8); – в събирателни съществителни имена: вѣтвиѥ (2б, 5), камениѥ (5а, 14; 13б, 5); –в прилагателни: бж҃иѥмь (10а, 24), великѣмь (10б, 16), дх҃овноѥ (224а, 5), ѩдольскѣѥ (2б, 18-19), смрт'ноѥ (24б, 1-2); – в причастия: въбиѥни (13а, 7), сѫщиѥ (24а, 24).

В глаголи: величаѥть сѧ (10а, 15), възъпиѥмь (214б, 17), въпрашаѥши (9б, 14), даѥть (223б, 2), даѥши (114а, 10-11), кланѣѥмь сѧ (219б, 3), незнаѥши (2а, 23; 3б, 5), по҃ваѥть (10б, 3-4), познаѥмь (3а, 22), помышл҃ѥши (117а, 5-6), посилаѥть (221б, 1 и 14), разѹмѣѥте (220а, 13), смѣѥши (4а, 9), съвираѥть сѧ (1б, 9), оумѣѥть (22б, 2).

В наречия: прьвѣѥ (17б, 3).

По-рядко ѥ се среща след гласни в корените и суфиксите на някои думи, например: – глаголни форми: причастия – приѥмьша (45а, 17-18), приѥмлеть (31а, 19-20; 46а, 15) и др.; – прилагателни: соуѥтьноѥ (2б, 18); – някои местоименни форми: моѥго, своѥго, твоѥ и др.

Както вече беше казано, в среднобългарската ръкописна традиция на мястото на етимологично обоснованото йотувано „е“ се появява широко „е“, което в изследвания паметник се среща по-често, отколкото ѥ в началото на думите и след гласни, в средата или в края на думите. Тези два графични знака се употребяват успоредно в едни и същи думи и позиции без определена система, например – в началото на думата: єврейскыѧ (20а, 16), єгда (3а, 19; 10а, 23; 23б, 15), єго – постоянно, єдинаꙑ̑хъ (11а, 10), єдиногла҃но (6б, 20-21), єдиного, єдиномѹ̑, єдиноѫ̑ и др. думи от същия корен, єкатерина (18б, 22), єлико (1б, 18; 22а, 11), єлини 2а, 21), єлько (5б, 1), в глаголните форми – єси, єсть, єсте; думите – єстьства (11б, 25), єстьствоу (43б, 20-21), єфремъ (48а, 17), єѹга (43б, 13), в местоименията – ємоу єи єже и др.

След гласна є се пише в тези случаи, в които и ѥ. Преди всичко във флексиите на съществителни, прилагателни, глаголни форми и др.:

В съществителни на стара -jo- основа от среден род със суфикси -ьи, -иѥ : –в съществителни с абстрактно значение: веселиѥ (219б, 22) знамениѥ (21б, 25), знамениѥмь (5а, 2); – в събирателни съществителни: джовиѥ (46б, 5); – в отглаголни съществителни: блг҃оуьстиѥ (12б, 5), врьжениѥмь (112а, 13), въздыханиѥ (122б, 6), въскресениѥ (13б, 9), дрьзновениѥмь (8а, 15), житиѥ (102б, 8; 119а, 12), зд҃ниѥ (122а, 19-20), ѩзваѣниѥ (21а, 15), молениѥ (19а, 5), наоучьтаниѥмь (4б, 6), невѣдѣниѥмь (16б, 12), ѡвѣтованиѥ (20б, 23), єсѫжденіѥ (102б, 10-11) и др.

В съществителни имена от м. р.: воѥмь (132а, 8), гвоздиѥ (13а, 8), зноѥмь

(117а, 16), йюдейѣ (12а, 12), мѫжиѣ (113б, 20), прѣтиктиѣ (17а, 3), родителиѣ (113б, 18-19).

В прилагателни имена: блѫжениѣ (7а, 18), блаженоѣ (6а, 5-6), вжѭѣ (103а, 2), велиѣмь (16а, 11), великоѣ (122а, 18), вет'хоѣ (13б, 22-23), грозноѣ (122а, 19), послан'ноѣ (14б, 12), реченьноѣ (117а, 8), риторскоѣ (2б, 23-24), свѣщениѣ (12б, 13-14), оуготован'ноѣ (115а, 22) и др.

В местоимения: коѣ (55а, 3), коѣмоу (217б, 7), моѣ (16б, 23) и др., нѣкоѣмь (114а, 22), своѣ (120б, 6), твоѣ (19а, 6-7) и др.

В числителни имена: второѣ (16б, 23), пръвоѣ (20а, 17; 112а, 4; 215б, 15), г҃·ѣмь (21а, 21а, 17) и др.

В причастия: достизаѣми (223а, 5), йзъглаѣмо (45б, 15-16), напоѣно (116б, 23), нарицаѣмь (11а, 2), омываѣма (58а, 22-23), питаѣмь (21а, 25), приѣмь (102б, 1), подражаѣмь (121а, 17) и др.

В глаголи: вараѣть (13б, 15), даѣть (45а, 11; 120б, 4-5), даѣши (114а, 10), дароуѣть (8б, 18), довлѣѣть (105а, 17), дѣѣне (114б, 13), желаѣть (8а, 6), желаѣши (117б, 18), миноуѣть (121б, 16), ѡвладоуѣм' сѧ (43б, 24-25), показаѣть (57б, 18-19; 58а, 8-9), помышлѣѣши (224а, 1), почиваѣть (120а, 12), раждаѣть (23а, 9-10), сиаѣть (6а, 22), смѣраѣши (18а, 14-15), трѫжаѣши (57а, 8), трѣвоуѣши (119б, 13), оуѫждаѣть (116б, 21; 121б, 17).

В наречия: в'соуѣ (2б, 18), оудовлѣѣ (55а, 5).

След гласни ѣ се пише в корена или в суфикса на глаголни форми и на отглаголните съществителни. В тази позиция най-често се среща ѣ в думи с корен „им“, където е станала замяна и<jь на „ѣ“, например: заѣмь (115а, 11), подъѣмлеши (120б, 13), приѣмьше (47б, 21), приѣмьши (12а, 6), митоѣмець (54а, 21), мытоѣм'ца (43б, 3-4). А също така: строѣниѧ (114а, 5-6).

В Ягичевия Златоуст освен посочените два варианта на начертание на йотуваното „е“ се среща и трети. В позициите, в които се очаква етимологично обусловено „ѣ“, се среща обикновено „е“. Над него винаги има точка, като знак за неговия йотуван характер. Този факт дава повод за следните изводи: Първо, в ръкописа няма единство в графическото изразяване на йотуваното „е“. Второто заключение е, че в езика на писачите на Ягичевия Златоуст фонетически съществува йотувано „е“, което те винаги отбелязват с точка над буквата. Това се подтвърждава и от наличието на точка върху други йотувани гласни, даже и тогава, когато е употребен специален знак за йотация „I“.

Следващите примери илюстрират това явление: – в началото на думата – ѣго (14а, 21; 15б, 6; 17а, 4; 112б, 7), ѣда (18а, 11), ѣгда (123а, 22), ѣдино (13б, 24; 223б, 17), ѣдинь (17б, 8) и др. думи със същия корен, ѣже – постоянно, ѣи (3б, 18; 8а, 21-22; 9а, 21; 24а, 20; 24б, 2), ѣлико (7б, 13), ѣмоу (9б, 17; 17б, 13; 21б, 11; 24б, 22; 115а, 2; 219б, 6), ѣси (5б, 1; 8б, 2; 8б, 19; 15а, 4), 20; ѣсмь (14б, 3и 4), ѣсьмь (9б, 2), ѣсть (4б, 19; 5а, 2; 5а, 5; 57б, 5; 104б, 11; 113б, 4 и 11; 217а, 20; 222а, 1; 224б, 8), ѣфремь (48б, 15), ѣще (21а, 1) и други подобни; – в позиция след гласни: а) в корена на думите след гласни: воѣвати (9б, 2-3), подъѣмеши (23а, 22), приѣмьши (23а, 22), приѣмаше (21а, 25), соуѣтьнжѣ (121а, 10); б) във флексиите на съществителни със стара –jo основа, в среден род със суфикси -ъѣ, -иѣ: — в съществителни с абстрактно значение: величиѣ (115б, 17), знамениѣ (21б, 14), з'намениѣмь (2б, 9-10) и др.; – в отглаголни съществителни: обѣ-

цанїе (224а, 7), повелѣнїемь (10а, 24), оу҃ченїе(2б, 24); в) във флексиите на прилагателните: зл҃оѥ (23б, 25), ѡбиноѥ (217а, 23), птичїе (18б, 5); г) във флаксиите на местоименията: моѥ (18б, 12), моѥмоу (20б, 10), моѥм (22а, 19; 24а, 1), моеѭ (123а, 18), своѥго (15б, 3), своѥмь (19б, 9), твоѥ (23а, 20), твоѥмь (18а, 13; 24а, 14) и др.; д) във флексията на причастията: раж҃даѥмо (23а, 12), раз҃ѣлаѥми (223б, 15), съчетанїемь (11б, 23-24); е) във флексиите на глаголите: даѥши (225а, 8), пѡваѥть (17а, 7), погыбаѥть (121б, 16), сѣдаѥть (219б, 8) и др.

За липсата на система в употребата на графичните варианти на йотувано „е“ свидетелстват и примерите, когато както в корена, така и в флексията се пише широко „е“ след съгласни, което е етимологично необусловено. Писачът в тези случаи не е поставял върху буквата точка, което говори за реално графично смесване на знаците „ѥ“ и „е“. например – а) в думи след съгласните ж, ц, ш, щ: вьзможеть (8б, 14), вьпиѥше (56а, 9), выше (48б, 3-4), лице (8а, 19), можеть (104а, 14), пишеть (6а, 23-24), поглыщеи҃ (12б, 12), хож҃аше (12а, 1), чьтѫще (47б, 5), ѡбраз҃ѹ҃ѫще (48б, 23), ѥ҆же (20б, 23); б) след други съгласни звукове: весловесниихь (1б, 24), благословенїемь (20б, 5), бондеть (113а, 23), вет'хоѥ (13б, 22-23), врѣменехь (11б, 12), вьпеть (225б, 23), вьселенѣ (4а, 13), заповелѣ (1б, 10), знамений҃ (11б, 12), неѕнаѥши (5а, 23), нескрьны (20а, 16), нечьствиѥ (15а, 23-24), помолите сѧ (6б, 17-18), придѣте (7а, 9), прѣжде (12а, 24), рекь (215а, 17), сеи҃ (4а, 25), скажѣте (24б, 11), срѣтенык҃ (111б, 8), сѣдеть (123а, 10), такождє (116б, 22), тебѣ (3а, 22; 57а, 9), цр҃ево (1б, 15), цр҃кве (18б, 12); в) изключение правят случаите, когато вместо „е“ се използва широко „ѐ“ с точка отгоре: вѐликаго (48б, 14-15), кѐсариѫ (48б, 11), паденѐ (15б, 3-4), словѐса (3б, 3).

Буква Ѣ. Буква Ѣ се употребява на своето етимологично място. Отклонения се срещат в определени позиции, които свидетелстват за наличието на живи фонетични процеси през среднобългарския период.

Етимологичната употреба на Ѣ откриваме в представки – непрѣставѫщиѫ (122б, 5), прѣвы҃ (55а, 13), прѣмѫдрость (44б, 14-15), прѣславьни (49б, 16); в корена – вѣкь (45б, 18), звѣзы҃ (122б, 18), ѡбѣдь (118а, 8-9), плѣникомь (44а, 24), свѣть (43а, 14; 57а, 22)), срѣтенык҃ (111б, 8), сѣнь (112а, 22), хлѣвины҃ (120б, 24); във флексии – м҃литвѣ (55а, 13-14), т'мѣ (43а, 13), хранил'ницѣ (49б, 23), ѫтровѣ (45а, 20) и др.

След затвърдели съгласни Ѣ се пише като Я: вьсака (216б, 8), вьсакоѫ (215а, 7), вьсацѣми (227а, 9) и др.

Ятовата буква се пише на мястото Я след меки съгласни. Например: вонѣѫще (47б, 14), зємлѣ (43а, 16), ис'цалѣти (57а, 16), нывѣ (119б, 9), ѡставлѣѥши (117б, 8-9), ѡставлѣти (57а, 13-14), покланѣние҃ (111б, 13), п҃кланѣти (46б, 17-18), разд҃лѣѥть (57б, 15), оу҃чителѣ (113б, 12).

Наблюденията върху езика на Ягичевия Златоуст показват, че ятовата гласна не е загубила своето старинно звучене като широко „є“ в отразената от него говорна система. Ятовата гласна фонетически и функционално се отличава от широкото „є“. Н места Ѣ се среща като „є“ в съществителните като ѥ҆рей (22а, 23; 22б, 2) и в представката на прѣпрѣши (4б, 13).

Букви Ъ и И. В Ягичевия Златоуст буквата Ъ се пише преди всичко като Ы. Две противоположни тенденции се наблюдават в употребата на звука Ы в езика на паметника, характерни за среднобългарския период. Едната се със-

тои в това, че упорито се съхранява етимологично обусловената употреба на Ы. Например: ѧлуьнымь (44б, 12), бываѫ (12б, 17), бывати (13а, 6), въздыханиѥ (122б, 9), главы (123а, 17), грѣхы (54б, 20-21), ѩзьвытꙗка (104б, 21), людъскымь (52б, 2), мы (219б, 2), нынѣ (119б, 9), плъны (120б, 24), погыбаѥть (121б, 16), славьны (44а, 18), слышала (55а, 21), трапезы (119а, 14), ты (21б, 4), оўбогыхъ (116б, 18), хытро (118б, 22-23), чѣтьный (44а, 17-18), ѫжикы (114б, 2), ѫзыкоу (51а, 2; 113а, 9) и др.

Другата тенденция в употребата на звука Ы се състои в неутрализация на противопоставянето между фонемите „И“ и „Ь“ и изчезването на фонетическата разлика между съответните звуци, като Ы преминава в И. Например: биваѥмаго (247а, 4-5), бившаго (15а, 14), бившей (151б, 10), бити (11б, 13; 24; 13а, 14; 151б, 8 и др.), вишнѣꙗ (233б, 4), вишныхъ (13б, 1), въздиханиѥ (17б, 21), въсилаѥмь (240б, 5), ѕаби (23б, 5), ми (18а, 6; 235б, 14; 238а, 13 и др.), мисли̋ сѧ (225а, 7), насищьшоу (116б, 8), невѩмихъ (223а, 11), нестидимь сѧ (236б, 18), поустиноу (55б, 23), слишала (55а, 18), съмислъно (11б, 11), теплими (239б, 13), ти (14б, 25; 222а, 3 и 5), тисѫщъ (9а, 7), тисѫщами (194б, 20 и 21), хитри (118б, 20), хитрость (6а, 4-5), ѫзикь (237б, 22) и др.

Фонетичното сближаване на Ы с И доказват и примерите, в които намираме замяна на И с Ы. В повечето случаи отсъстват фонетични условия за такава замяна. Например: ѩзбанить сѧ (96а, 10-11), непогоубы (16б, 10-11), непо̑бы сѧ (18б, 14), рады (232б, 11) и др.

Преходът на И в Ы се среща в началото на думите с представките раѕ-, иѕ-, въѕ-, ов-. Например: въѕыграѥмь сѧ (194б, 13-14), въѕыде (42а, 17), въѕыдеть (204а, 22), въѕыскати (194б, 7), въѕыщѫть (237а, 14), въѕыдошѧ (115б, 6-7), ѩзыдеть (41а, 25; 196б, 1), ѡбымѣмь (204б, 13).

В много случаи замяната на И с Ы е позиционно обусловена от предшестващите затвърдели съгласни – явление, което е засвидетелствано в правописа на Ягичевия Златоуст. Благодарение на това, а също така и на факта, че гласната Ы вече не изразявала самостоятелен жив звук, постепенно се загубвало осещането за разлика между Ы и И, което е довело до смесването на буквите Ы и И. Примерите са многобройни: ѧбыѣ (15а, 9), выꙗше сѧ (55б, 4), выдимь (225б, 15), праведꙑныкы (121а, 13), рыѕы (233б, 14), свыниѫ (104б, 11), срѣтеныѣ (111б, 8), сты̄лище (49а, 15-16), сѫдыть (219б, 7), сѫдыꙗ (123а, 15), оўбышѧ (151б, 10), чрьнорыѕьца (49а, 12).

Колебанието в употребата на Ы и смесването на Ы с И и обратно, се вижда и в грешките, допуснати от преписвача. Често той пише И на мястото на Ы, но понякога той самият се поправя, като прибавя към дясната част на И малка петлица. Този графичен вариант „Ꙇ“ на буквата Ы е известен, но в дадения случай явно се поправя И в Ꙇ. Например: бысть (10а, 19), воины (196б, 22), възыщѫть (237а, 17), высхыти (20а, 9), вьторы (218б, 7), высоты (20б, 3), выше (39б, 3), жилы (201а, 13), ѕабыть (30б, 20), мы (31б, 7; 219б, 2), мысль (54б, 24), праведнымь (150а, 3), расыпа (104а, 7-8), роды (21а, 14), свободы (203а, 1), сльзы (239б, 8), съмисльнымь (35а, 12), ты (116б, 2), хлѣвины (120б, 24) и др. Но в паметника се срещат и единични случаи на такова начертание на Ꙇ, в който двете части на буквата са съединени. Това е графичен вариант, а не е резултат от поправка – врѣды (47а, 3).

Много рядко в ръкописа се среща Ы, образувано от Ъ и І = ЪІ. Например: вѣкъı (219б, 16), дв҃ъı (38б, 16), сѫдъıть (219б, 7).

Епентетично Л (групите ПЛ, БЛ, ВЛ, ММ). Употребата на епентетично Л, получено от съчетаването му с П, Б, М и В с Л, в езика на Ягичевия Златоуст е постоянно явление. Този факт се съпътствува и от обратния процес – липсата на епентетично Л. Известно е, че в среднобългарските паметници епентетичното Л се употребява преди всичко по традиция, а не като елемент на живия езиков процес. В това отношение Ягичевия Златоуст се оказва в пълно съответветствие с другите среднобългарски паметници, където паралелно съществуват форми и с епентетично Л и без него.

Примери с епентетично Л: а҆враа҆мле (96а, 2), а҆враа҆мли (119а, 18), бл҃гословлниѥ (58а, 2), вепль (122б, 3-4), гыблѫ (104б, 22 и 24), зелѣ (214б, 7), землѣ (43а, 16; 57б, 21), и҆збавлениѥ (99а, 23), крьмлениѥ (102б, 20), ѿстоупльше (222б, 24), погоублѫ (2б, 16), подъ҆ѣмлеши (120б, 13), прие҆млеть (46а, 14-15; 31а, 19-20; 58а, 2-3), сломлено (116а, 19), срамлаи҆те сѧ (219а, 23-24), срамлѣть (114а, 24).

Примери с пропуснато епентетично Л: а҆враамѣ (95б, 16), възлюбени (149б, 3), земи (3б, 11; 20а, 6; 23б, 19; 31а, 16; 45а, 12 и14; 50б, 23; 52б, 21; 104а, 16; 105б, 23; 120а, 20; 122а, 7; 185а, 5; 215б, 23; 216б, 8), земѧ (31а, 15; 104а, 3; 122а, 15; 224а, 6), земѣ (57б, 14; 112б, 9; 122б, 21; 123а, 1), и҆збавиты сѧ (96а, 10-11), крѣпѣше сѧ (20а, 4), прие҆мѣхѫ (217а, 24), разъграбѫть (120б, 10-11), славѫть (219б, 10) и др.

Африкат Ꙁ. Африката Ꙁ в Ягичевия Златоуст винаги се пише като Ꙁ. В паметника се наблюдават две противоположни тенденции. От една страна се чувствува определено разширение на неговата употреба, а от друга страна се срещат примери, в които африката се заменя със Ꙁ.

Тази картина се обяснява явно, с отражението на различните протографи, от които се е преписвал Ягичевия Златоуст. Те са оставили своята следа върху езика и правописа на целия кодекс. Другите среднобългарски паметници показват, че тази разширена употреба на африката Ꙁ в среднобългарския период е нормално явление.

Примери с употребата на африката Ꙁ : влаꙁи (238а, 22), вꙁ҃и (3б, 23), воꙁ҃ѣ (58а, 24), вꙁѣ (151а, 16), вьжеꙁѣте (111б, 5), дроуꙁи (33б, 7; 118б, 3), дрѹ҆ꙁи (200б, 7), дроуꙁѣ (114а, 23), жеꙁли (21б, 13), ꙁвѣꙁы (112а, 20; 122б, 18), ꙁвѣр' (11б, 8), ꙁемлѣ (185а, 7), ꙁовоймли (225б, 11), ꙁѣло (2б, 4; 4б, 7; 10б, 9 и 13-14; 14б, 9; 17а, 14; 17б, 5-6 и 14; 18а, 11; 30б, 19; 58а, 1; 104а, 16; 105б, 1; 223б, 10; 224а, 8), и҆ꙁиде (11б, 4), и҆ꙁидеши (115б, 10), и҆злаꙁѣше (118а, 8), и҆ꙁыдоша (29б, 22), миоꙁѣ (42б, 9-10; 119а, 10-11), наꙁи (122а, 8; 233б, 26), недѫꙁѣ (119а, 11), немоꙁи (53а, 3), ноꙁѣ (9б, 13-14; 10а, 10; 13а, 8; 51б, 22; 221а, 9), польꙁѫ (113б, 7), развѣ (52а, 6), тоꙁи (115а, 23), оу҆боꙁы (43б, 9), ѹ҆боꙁи (121а, 1), оу҆вѫꙁьти сѧ (18а, 7).

Случаи, в които Ꙁ се заменя със Ꙁ : дрѹ҆ꙁи (200б, 9), жеꙁлы (21б,21; 21б, 24), жеꙁьль (22а, 1), жеꙁ'ла (20а, 2), звѣ҆ꙁдамь (12б, 2), звѣ҆ꙁамь (103а, 8), звѣ҆ꙁдѫ (43б, 6), ꙁде (15б, 2), и҆ꙁиди (8а, 13-14), и҆ꙁидѣте (13б, 2), миоꙁи (118а, 4-5 и 15), наꙁи (122а, 10), ноꙁѣ (118б, 3).

Затвърдяване на съгласни. Затвърдяването на съгласни е едно от най-характерните фонетични явления в среднобългарския език. Материал за изслед-

ване на този процес са били открити отдавна както в старобългарските глаголически паметници, така и в кирилските.

Затвърдяването на съгласните в Ягичевия Златоуст има твърде неустойчив характер. Едновременно се срещат както примери със затвърдяване на съгласни, така и без него, но за съществуването на тази тенденция свидетелстват приведените по-долу примери.

Затвърдяването на някои съгласни се отразява на качеството на следващия след него гласен звук. В резултат на това вместо „ꙗ“ се пише „а“, вместо „и“ се пише „ы“, вместо „ю“ се пише „оу“, вместо „ѧ“ – „ж“. Следват примери със затвърдяване на някои съгласни.

Затвърдяването на съгласната „л“ води до следните замени: – употреба на „а“ вместо „ꙗ“ : вола (219а, 19-20), въставлаѫть (20б, 6-7), дивлажѫ (49а, 7), йсцѣлайте (221а, 24), йсцѣлати (222б, 12-13), йсцѣлаж (47а, 3), ѡскрьвлаѣши (18а, 3), помишлаѣмь (238а, 11-12), разьмышлаѫщоу (49а, 7-8), срамлайте сѧ (219а, 23-24), ꙗвлаѫщѧ (47б, 10-11) и др.; – употреба на „ы“ вместо „и“: илы (224а, 2); – употреба на „ж“ вместо „а“ : волѫ (50б, 8), гл҃ѫ (16б, 21; 17а, 16), гл҃ѫща (53б, 17), гл҃ѫщи (17б, 24), гывлѫ (104б, 22), ѥмлѫть (113а, 14), молѫ (23б, 23), мл҃ѫщѧ сѧ (237б, 2-3), погооувлѫ (3б, 16), ѫмолѫ (220а, 5); – употреба на „ѫ“ вместо „а“ : клѫтвѫ (197а, 23); – употреба на „оу“ вместо „ю“ : клоуѵарѣ (240а, 3), ѿклоуѵити (53а, 7), ѕаклоуѵи (219б, 5), повлоусти (4а, 9-10), помл҃оуѥмь (237б, 1), съвлоудениѥ (22а, 5), съвлоудениѥ (22а, 16-17; 30б, 15-16) и др.

Затвърдяването на съгласната „р“ води до следните замени: – употреба на „а“ вместо „ꙗ“: вараѥть (13б, 15), смѣраѥть (116б, 15) и др.; – употреба на „ы“ вместо „и“: рызы (223б, 14), чрьнорызьца (49а, 12) и др.; – употреба на „ж“ вместо „ѭ“: бл҃годарѫ (10а, 6), горѫщами (132б, 10) и др.

Затвърдяването на звука „с“ води до следните замени: – употреба на „а“ вместо „ꙗ“ : в'са (112б, 9), вьса (14а, 1; 55б, 7; 232б, 11) и др.; – употреба на „ы“ вместо „и“: вьзвысыть (31б, 2) и др.; – употреба на „ж“ вместо „ѧ“ : всѫ (195а, 13-14), десѫте (152б, 10), тысѫща тисѫщами (197б, 21).

Затвърдяването на съгласната „з“ води до следните замени: – употреба на „ы“ вместо „и“: вьзыдеть (204а, 22), вьзыскати (194б, 7), вьзыщѫть (237а, 14), ѕвѣѕы (112а, 20; 122б, 18), йзыдеть (41а, 25; 196б, 1), просльзы сѧ (55б, 12), просльзы (25а, 25); – употреба на „ж“ вместо „ѧ“: вьзѫти сѧ (200а, 9-10) и др.

Затвърдяването на съгласната „ч“ води до следните замени: – употреба на „ж“ вместо „ѧ“ : наѵжщѧ (13а, 15), ѵжсто (151б, 5) и др.; – употреба на „ж“ вместо „ѥ“: наричѫть сѧ (16а, 16).

Затвърдяване на съгласната „ц“ води до следната замяна: – „ѣ“ на „а“ – йс'цалѣти (57а, 16), тицаѫ (2а, 21).

Направеният анализ на някои от най-важните особености на правописа на Ягичевия Златоуст потвърждава определената чрез методите на палеографията и кодикологията датировка на кодекса. В Ягичевия Златоуст са намерили отражение тези езикови тенденции, които били характерни за паметниците на среднобългарския език от XIV век.

Бележки

[1] V. J a g i ć. Bericht über einen mittelbulgar. Zlatoust d. 13.– 14. Jahrh. – Sitzungsberichte der Phill. hist. Klasse der Keiserlichen Akademie der Wiss. zu Wien, 1898, 139, 4, 1–72.

[2] Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1899 г. СПб., 1903, 155 –158.

[3] V. J a g i ć. Bericht über einen....., 1–72.

[4] К л и м е н т О х р и д с к и. Събр. съч. 1. С., с. 381, 673-674, 690-702;

[5] К. И в а н о в а. Неизвестен препис на Екзархово слово в състава на Ягичевия Златоуст. – Изследвания върху историята и диалектите на българския език. – Сб. в памет на чл.-кор. Кирил Мирчев, 1979, 182–196.

[6] Пак там, с. 183.

[7] М. Д и м и т р о в а. Из кодиколожко-палеографската проблематика на среднобългарските ръкописи (ръкопис Q. п. I. 56 – ГПБ „Салтиков-Шчедрин"). – Помощни исторически дисциплини, т. 4, С., 1986, с. 115-146.

[8] Вж.: А.И.Соболевский. Переводная литература Московской Руси. XIV-XVII вв., СПб., 1903, с. 1-14; Д.С.Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. – Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. М., 1960, с. 95-151.

[9] П.А.Л а в р о в. Обзор звуковых и формальных особенностей болгарского языка. М., 1893; Б.Ц о н е в. История на българския език. т. I, С., 1919, т. II, С., 1934, т.III, С., 1937; К.М и р ч е в. Историческа граматика на българския език. С., 1963; а също така трудовете на Ст. Младенов, А.Вайян, Н.Ван-Вейк, И.Гълъбов, М.Вейнгарт, В.Вондрак, С.М.Кульбакин, Л.Милетич, К.Мирчев, А.М.Селищев и др. учени, посветени на старобългарския език.

[10] Вж.: П. Б и л я р с к и й. О среднеболгарском вокализме по патриаршему списку летописи Манасии. СПб., 1848; С.М.К у л ь б а к и н. Материалы для характеристики среднеболгарского языка. – ИОРЯС, т. IV, кн. 3, СПб., 1899, с. 800-868; т.V, кн. 3 СПб., 1900, с. 877-920; К.Ф.Р а д ч е н к о. Заметки о пергаментном сборнике XIV в. Венской придворной библиотеки. – ИОРЯС, Т. VIII, КН. 4, СПб., 1903; Г.А.И л ь и н с к и й. Софийский октоих XIII в. – ИОРЯС, т. X, кн. 4, СПб., 1905, с.204-228; В.Н.Щ е п к и н. Болонская псалтирь. Исследования по русскому языку. т.II, вып. 4, СПб., 1906; Б.Ц о н е в. Добрейшево евангелие, среднобългарски паметник от XIII в. – Български старини, кн. I, С., 1906; Б.Ц о н е в. Врачанско евангелие, среднобългарски паметник от XIII в. – Български старини, кн. IV, С., 1914 и др.

[11] Е. Д о г р а м а д ж и е в а, Б. Р а й к о в. Банишко евангелие. Среднобългарски паметник от XIII век. С., 1981.

[12] Б. В е л ч е в а. Към установяване на среднобългарските правописни типове (Стаматово четвероевангелие от XIII в.) – Изв. на инст. по бълг. ез., кн. XVII, С., 1969, с. 233-286.

[13] Б. В е л ч е в а, П.Д и н е к о в и др. Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). т. I. Изследвания и текст. С., БАН, 1991, 725 с.

[14] V. J a g i ć. Bericht ü ber einen.., 1-72.

[15] Е. В.Ч е ш к о. Заметки о среднеболгарском Златоусте. – Исследования по славянскому языкознанию. Сб. в чест шестидесятилетия проф. С.Б.Бернштейна. М., 1971, с. 100-106.

[16] Пак там, с. 101-102.

[17] М. Д и м и т р о в а. Из кодиколожко-палеографската.....,с. 138-143.

[18] В студията, при цитиране на текст от ръкописа лигатурните начертания се развързват, съкращенията под титла се запазват, както и изнесените букви в междуредието. Затворените в кръгли скоби цифри означават съответно номер на листа и номер на реда в този лист.

[19] Точката над гласна буква намираща се в позиция след друга гласна означава йотация. Тук, както и в случаите с други йотувани букви имаме двойно обозначаване на йотацията.

КНИГАТА НА ПРОРОК МАЛАХИЯ И ПРЕСЛАВСКАТА РЕЦЕНЗИЯ

Румяна Златанова

Der Mensch ist nicht nach dem zu beurteilen,
was er weiß, sondern nach dem, was er liebt.
Nur die Liebe macht ihn zu dem, der er ist.
Aurelius Augustinus, 354-430

1.0. Повече от четвърт век – от аспирантските ни години, когато навлизахме в дебрите на византийските писания, зачаровани от несравнимия ни учител Александър Милев, през житейски и професионални удачи и несрети до ден днешен – ме окриля и изпълва с неизказана признателност духовното и животворно застъпничество на незаменимия приятел Иван Божилов, вълнува ме търсещата му и дръзновена мисъл, удивлява ме неконвенционалната преданост към една неподкупна Клио, на която той служи с достойнството и вдъхновението на посветения.

Сред многобройните му трудове, изписани с ерудирано и самобитно перо, което често преобръща утвърдени или по-скоро застинали становища, се откроява новаторски и детайлно очертаната от него картина на идеите, явленията и процесите от края на IX и първите десетилетия на X век във Велики Преслав – отдавна обект на разноречиви преценки в науката. Между набелязаните от него характерни особености на Преславската цивилизация[1] важно място заема изграждането на основния литературен фонд от образци и модели, които намират по-късно широко разпространение в пространния ареал на византийско-славянската общност. Не случайно още от средата на XVIII век и особено от времето на бележитите изследователи на старозаветните книги И. Е. Евсеев и А. В. Михайлов краят на XIX и началото на XX в. се подчертава необходимостта от изучаване на първоначалния славянски превод на Св. Писание – основа на старобългарския книжовен език и литература. Независимо от факта, че привлеченият за текстов анализ материал в досегашните изследвания не представя изчерпателно цялостния ръкописен фонд към даден старозаветен текст[2], налице са опити (без да подлагаме на обсъждане прилаганите принципи на издание) и за реконструкция на най-древния превод на отделни старозаветни книги, вкл. и на някои пророчески[3]

Ативизирането на изследователските усилия в тази насока ще доведе безспорно до разкриване на същностни страни от книжовната дейност на преслa-

вския дворцов кръг. В духа на тези изисквания и на търсенията на нашия юбиляр ще се впише тогава и предприетият по-долу опит за реконструкция на Книгата Малахия в най-добре засвидетелстваната текстова форма въз основа на достъпните ни в момента преписи.

1.1. Книгата на най-младия ветхозаветен пророк-писател Малахия е последна в сбирката на Дванадесетте пророци (Δωδεκαπρόφητον, Prophetae Minores) по еврейското разпределение. Появата се отнася към периода на възобновен култ във втория Иерусалимски храм и възстановяването на Юдея в Персийската империя след Вавилонския плен (587-536 пр.Хр.), малко по-късно от времето на пророците Агей и Захария (краят на VI в.пр.Хр.) и преди Ездра и Неемия (475-450 пр.Хр.)[4]

Пророческото служение на Малахия в средите на послепленното юдейство свидетелства за наличие на значително духовно и обществено раздвижване, което оказва трайно влияние върху формирането на юдейско-месианските представи от междузаветната епоха и на дуалистичната есхатологична концепция. Книгата се отличава с особената си литературна форма. За разлика от древната поетично-ритмична организация на речта, тук посланието на пророка, социалната му критика, обвинението в „провинение" на Израил (забравил поуките от изгнанието и Божия нравствен Закон) е представено в полемична диалогична форма, очертаваща шест тематично обособени единици. Всяка от тях започва с призоваване към обрат от страна на Бога или с думи на самия пророк. 1.2-5: Яхве разкрива любовта си, с която удостоява Иуда в противоположност на нечестивия Едом; 1.6 – 2.9: Малахия обвинява свещениците в непочтителност към Името Господне, а слушателите си – в отслабване на ревността към култа; (2.10-16:) в произволни бракоразводи, разпуснатост в брачните връзки, женитба с езичници; 3.6-12: противно на Закона са осквернени десетъчните и жертвени приноси за Бога; 2.17-3.5: опровергава се скептицизмът, че не съществува праведен Божи съд – пророкът предвещава Божие наказание като неизбежна необходимост по пътя на спасението; 3.13-21: същевременно той призовава към изправление преди Деня Господен, на който ще се яви пророк Илия (в чието повторно идване вярват мнозина юдеи след плена), за да отстрани нарастващата пропаст между Яхве и Неговия народ и да подготви Деня на Бога-Съдия, т.е. предвещава се спасително време в случай на вразумяване и вътрешна промяна от страна на съвременниците му. Цял Израил е призован към безвъзвратен обрат и повторно обвързване със Завета. От размислите върху ролята и съдбата на народите в спасителния план на Яхве ще произлезе и есхатологизирането на пророческото прозрение, както и на пророческото наследство въобще. Така се стига до очакването на нова заплаха и надежда за окончателно очистване и спасение на града на Бога – Ерусалим – средище на народите от цял свят.

Прологът на книгата „Премъдрост на Иисус, син Сирахов", съставен от неговия внук около 116 пр. Хр., свидетелства, че по това време, редом с Петокнижието, в превод на гръцки език са били вече известни „Пророците и останалите свещени книги" на Стария Завет по еврейското разпределение[5]

2.0. Привлеченият по-долу за сравнение гръцки текст на 70-те е по образцовото издание на Göttinger Septuaginta-Unternehmen (= LXX). Ziegler[6] предс-

тавя самостоятелно реконструиран критичен текст въз основа на богат материал от всички ръкописи, версии, цитати от светоотеческата литература, от преводите на латински (= La, вкл. тълкуванията на блаж. Йероним = Hi), коптски (= Co Bo Sa), сирийски (= Syh Syp), етиопски (= Aeth), арабски (= Arab), арменски (= Armen) и пр.

1 Унциали, в които е засвидетелствуван най-старият и вероятно нерецензиран текст на гръцкия превод на LXX от III-II в. пр.Хр.:

W cod. Washingtonensis, Вашингтон, III в.

B cod. Vaticanus, Рим, IV в.

S cod. Sinaiticus, Лондон, IV в.

V cod. Venetus, Венеция, VIII в.

2 Една по-късна текстова форма е представена от два унциала и голям брой минускули, възникнали в Александрия:

Александрийска група (A) –

A cod. Alexandrinus, Лондон, V в.

Q cod. Marchalianus, Рим, VI в.

Минускулите: 26 (X в.), 49 (XI в.), 106 (XIV в.), 198 (IX в.), 233 (X в.), 393 (VIII в.), 407 (IX в.), 410 (XIII в.), 449 (X-XI в.), 544 (XI в.), 613 (XIII в.), 710 (X в.), 764 (XIII-XIV в.), 770 (XII в.), 919 (VI-VII в. – непълен).

Cyr Тук се отнасят и тълкуванията към Книгата на пророк Малахия от св. Кирил Александрийски, 370-444 г.

3 Ориген (185-253/4) полага тези стари текстови форми, допълнени по еврейския стандартен текст, в основата на нова рецензия:

Хексапларна (Оригенова = O) рецензия:

$Q^{mg\,(c)}$ коректор на Q, VI в.

Syh Cod. Syrohexaplaris, VIII в.

4 Тази текстова форма възприема и презвитер Лукиан (240/250-312), който внася редица поправки от граматичен и стилистичен характер в текста.

Рецензия на Лукиан (краят на III в.): L' = L + lI + lII

Главна група: L = 22 (XI.XI в.), 36 (XI в.), 48 (X-XI в.), 51 (XI в.), 231 (X-XI в.), 719 (IX-X в.), 763 (XI в.), 62 (XI в.), 147 (XII в.); подгрупа lII = 46 (XIII-XIV в.), 86 (IX.X в.), 711 (XI в.), 576 (X в.); поправки по рецензията на Лукиан: 49 407 410 449 576 613 764 770 (вж. 2: Александрийска група), в катените: 96 239 87 91 (вж. по-долу), както и в произведенията на:

Chr Св. Йоан Златоуст, 347-407

Th Теодор Мопсуестийски, 350-428

Tht Блаж. Теодорит Кирски, 393-460

Cyr Св. Кирил Александрийски, 370-444

Bas.N. Василий, епископ на Неопатра в Тесалия, IX в.

Thph Теофилакт Охридски (Български), XI в.

5 Най-късна текстова форма предлага групата на ръкописите-катени от VI в. нататък, в основата на които са старите унциали по хекзапларната рецензия без наличие на някакви характерни промени:
К а т е н и: C = C + c
Главна група C = 87 (X в.), 91 (XI в.), 490 (XI в.); подгрупа c = 130 (XII-XIII в.), 311 (XII в.), 538 (XII в.), 68 (XV в.), 96 (XI в.), 239 (XI в.), 534 (XI в.).
Разночетения по C са налице и в:

Syp Сиропалестински превод, фрагменти
Arm Арменски превод
Thph Теофилакт Охридски (Български), XI в.
Hi Блаж. Йероним, 347-420

6 По-ранни гръцки преводи:

α′	Акила (II в.)	ε′	editio quinta
σ′	Симах (II в.)	ϛ′	editio sexta
ϑ′	Теодотион (II в.)	ζ′	editio septima

MT Масоретски текст

3.0. Въз основа на по-ранни изследванията върху Книгата на Дванадесетте пророци установихме наличието на три типа преводи от гръцки: а/ непълен паримиен (литургичен), б/ пълен, в/ пълен с допълнителни тълкувания и проложни пророчески жития (т.нар. Преславска рецензия)[7]

Книгата на пророк Малахия обхваща 3 глави с 55 стиха.

За славянския богослужебен паримийник (гр. προφητολόγιον) се превеждат първоначално само две четива от тази книга: 3.1-4, 10-12. Засвидетелствани са само в българския Лобковски (Москва ГИМ, Хлуд. 142, 1294-1320) и в руския Захарински паримийник (СПб Q.n.1, Nr. 13, 1271), докато в най-стария български апограф[8] (Григоровичев паримийник, Москва РНБ, Румянц. 1685, XII в.) не са представени.

3.1. При съставяне на по-късния пълен превод – дело на св. Методий и неговите сподвижници – към преведените четения е прибавена непаримийната част на книгата. Тази втора рецензия[9] е застъпена в хърватските глаголически апографи по гръцка основа само от големия бревиар на Вид Омишлянин (= VO 1396 г.; обхваща 1.1-2.4, т.е. 18 стиха от 2 глави, или 32.7% от общо 55 стиха) и от Драгучки бревиар (= D; обхваща 1.1-8, т.е. 14.5% от цялостния текст):

VO Cod slav 3. (1396). 468 л. Австрийска Национална библиотека, Виена
Малахия 1.1-2.4
Евсеев 1899; Vajs 1910: LXI-LXVI; 1908-1915; Milčetić 1911: 73-76; Hamm 1952: 10-14, 47-48, 52, 56; Birkfellner 1975: 57 ff.; Ribarova 1987; Bauerová 1987; 1989; Kiš 1997.

D Dragučki brev (1407), 195 л. Archiv JAZU Zagreb: IIIb.25.
Малахия 1.1-8
Vajs 1910: LXXXVII-XCI; Milčetić 1911: 36-38; Pantelić, Nazor 1977: 11; Ribarova 1987; Bauerová 1989; 1993.

Преработените по латинска основа стихове от гл. 1 на Книгата на пророк Малахия са само осем на брой. Включени са в следните бревиари (в хронологичен ред):

Pm Pašmanski brev (1360). 414 л. Библиотека на Хърватската АН, Загреб: III.b 10
Малахия 1.1-4
Vajs 1910: LXXXIII-LXXXVII; 1932: 150, Anm. 14; Milčetić 1911: 41-44; Štefanić 1969: 105 ff.

Vt_5 Brev (1379). 248 л. Ватиканска библиотека, Рим: Illyr 5.
Малахия 1.1-8
Vajs 1910: XLV-XLVIII; 1932: 148-149, Anm. 7; Milčetić 1911: 76-78; Hamm 1952: 15-16, 56; Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 152 ff.

Bb Bribirski brev (1470), 199 л. Архив на АН, Загреб: IIIb 6, „Vinodolski".
Малахия 1.1-7
Vajs 1910: LXXX-LXXXIII; Milčetić 1911: 40-41; Pantelić, Nazor 1977: 11.

Vt_{10} Brev (1485). 403 л. Ватиканска библиотека, Рим: Illyr 10.
Малахия 1.1-4
Vajs 1910: XLIX-LII; 1932: 153, Anm. 4; Milčetić 1911: 78; Hamm 1952: 56; Джурова, Станчев, Япунджич 1985: 162 ff.

L Ljubljanski brev (1490). 264 л. Univerzitetna knjižnica Любляна: C 163a/.
Малахия 1.1-8
Vajs 1910: XVI-XX; 1932: 153, Anm. 7; Milčetić 1911: 65-69; Hamm 1952: 56; Pantelić, Nazor 1977: 11

N_2 II Novljanski brev (1495). 500 л. Църковен архив, Novi.
Малахия 1.1-8
Vajs 1903; 1910: XXVI-XXX; 1932: 56; Milčetić 1911: 62-65; Hamm 1952: 56; Pantelić, Nazor 1977.

Ba Baromičev brev (1493), 526 л. Sign. SM 20 H4. Inkunabel, Венеция.
Малахия 1.1-4
Vajs 1910: XCIII-CI; 1948: 52-54

Br Codex Brozičev (1561), 543 л. Bibliotheca Angelica, Рим: G8, 21. Печат, Венеция.
Малахия 1.1-4
Vajs 1910: LV-LXI; 1948: 54-55; Nazor 1978: 71-72

Ber Berčić 3, 1865: 97-98
Малахия 1.1-3, 3.1-5

Изданието на Берчич *(Berč) включва различни апографи. Осемте стиха от гл. 1 и 3 на книгата Малахия са извлечени от превод по латинска основа*[10]

Перикопите от Дванадесетте пророци се поместват в бревиарите за месец ноември в края на втората им част, т.нар. *Proprium de tempore.* В зависимост от типа бревиар (обширен – *Officium basilicarum* или кратък – *Officium Curiae Romanae)* те са с различен обем.

При колационирането на апографите *VO, Pm, Vt_5* и *Berč (по-долу в кирилска транслитерация) се очертаха например 17 разночетения само за гл. 1.1-*

8, които се дължат на различните образци, послужили за основа на превода. В предлаганата по-долу реконструкция разночетенията по Vulgata не се вземат под внимание. Срв.:

	гръцки образец	латински образец, Vulgata
1.3	τὸν δὲ Ησαυ: **а нсава** VO	Esau autem: **нсава же** Berč
	ἔταξα τὰ ὄρη αὐτοῦ εἰς ἀφανισμόν: **оучнинхъ прѣдѣлн его вь нщезновенне** VO	posui montes eius in solitudinem: **положоу горн его в поустнню** Berč Pm Vt_5
	καὶ τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ εἰς δόματα ἐρήμου: **н достоѣнне его в нирица поустнина** VO	ed hereditatem eius in dracones deserti: **н достоѣнне змневь поустнн'скнхъ** Berč Pm Vt_5
1.4	διότι: **зане аще** VO	quod si: **еже аще** Berč
	κατέστραπται: **разорн се** VO	destructi sumus: **разроушенн внсмо** Berč Vt_5
	ἠρημωμένας] + αὐτῆς S^{ca} VL´-407-576-613-770^{c} C-68 Co Aeth Th Tht : **опоустѣвшее ее** VO	deserta sunt: **поустаѣ соуть** Berč Pm Vt_5
	τάδε: **сице** VO	haec: **се** Berč
	κύριος παντοκράτωρ: **г̄д вседржнтель** VO (= 1.6, 3.1 VO)	Dominus exercituum: **г̄ь воевствн** Vt_5 (= 1.6, 3.1 Berč)
	καὶ ἐπικληθήσεται αὐτοῖς ὅρια ἀνομίας: **н наречет се нмь прѣдѣль безаконнѣ** VO	et vocabuntur termini impietatis: **н вzовоут' кон'цн нечнстнвне** Berč Pm Vt_5
	καὶ λαὸς ἐφ ὃν παρατέτακται κύριος ἕως αἰῶνος: **н людне на неже опл'чнт се г̄д до вѣка** VO	et Populus cui iratus est Dominus usque in aeternum: **н плкь комоу гнѣвань есть господь дарн в вѣкн** Berč Vt_5
1.5	ὑπεράνω τῶν ὁρίων τοῦ Ισραηλ: **прѣвнше прѣдѣль нз̄левь** VO	super terminum Israel : **на к̄нць нз̄ле** Vt_5
1.8	ἐὰν προσαγάγητε τυφλὸν εἰς θυσίαν, οὐ κακόν: **аще прнведете слѣпо на жртвоу не зло лн** VO	si offeratis caecum ad immolandum, nonne malum est? - **аще прннесете слѣпа в' пожртне не лн зло ест** Vt_5
	и др.	и др.

Очевидно грешка по слух е допусната в Berč Pm Vt_5 за 1.2. Срв.:

1.2	οὐ ἀδελφὸς ἦν Ησαυ τῷ Ιακωβ: **не братрь лн бѣ нсавь нѣковоу** VO	nonne frater erat Esau Jacob: **не лн в боудоущее бѣ нсавь н ѣ̄квь** Berč Pm Vt_5

Фрагментарното застъпване на текста от Книгата Малахия в подложените на сравнение хърватски глаголически апографи не дава възможност за понататъшна текстологична обработка с оглед реконструкцията на представе-

ната в тях рецензия. Такава възможност ни предоставят само представителите на тълковната нелитургична Преславска рецензия.

3.2. Тази трета рецензия на Дванадесетте пророци е дело на старобългарските книжовници от епохата на цар Симеон (893-927). От обширния ръкописен материал[11], чието разпространение очертава красноречиво границите на византийско-славянската общност, възпроизвеждаща моделите на Преславската цивилизация и по отношение на тълковната рецензия на библейския превод, разполагаме със следните апографи (в хронологичен ред) с типологична релевантност[12]:

pb	СПб РНБ F.I.461 (1350-1370)	България
m	Москва ГИМ Щукин 507 (1475)	Молдова
su	СПб БАН 24.4.28 (1507)	Русия
f	СПб РНБ F.I.3 (XV в.)	Украйна
s	СПб РНБ Солов 717, Каз ДА 134 (1492)	Русия
b	Букурещ ВА 84 (XVI в.)	Сърбия
	Острожска библия (1581)	Русия

b Bucureşti Bibl. Academiei Nr. 84 (Сърбия, XVI в.). Л. 61a7-118a22. Без тълкувания. С пророчески жития. Яцимирский 1898, 5-6, № 211; 1905: 615-621, Нямц № 181;1905: LXII, № III.7; Panaitescu 1959: 108-109, 84 Малахия, гл. 1.-3., л. 114b12-118a11.

f СПб РНБ F.I.3 (Украйна, XV в.). Л. 12-51a26. Без тълкувания. С пророчески жития. Евсеев 1897: 62 3; 1905: LXII III.6; Казакова, Лурье 1955: 278, 280-282, 293-299, 303; Лурье 1960: 92; Клосс 1971.
Малахия, гл. 1.-3., Л. 48a19-51a14.

m Москва ГИМ, Сб. Щукин 507 (Молдова, 1475). Л. 40b4-80²a30, 193a1-194a30, 196a18a, 198b30. Ганицкий 1880: 1053, № 21; Яцимирский 1905: 64-65, 253-254; 1906: LIX-LXII; Кузнецов 1965; Турилов 1986, № 214; ОвчинниковаПелин 1989: 106108, № 9; Zlatanova 1994; 1998.
Малахия 3.1-10a, 17-24; Л. 197b4-198b30.

pb СПб РНБ F.I.461 (България, 1350-1370). Л. 185a23-225a9, 333b2-334b14, 336a15-337b30. С тълкувания и пророчески жития. Евсеев 1897: 66-68 № 7; Соболевский 1900; Кульбакин 1901; Яцимирский 1905: 617-619; Михайлов 1912: CCLXXXIII; Алексеев 1983: 231; Николова 1996; Дунков 1991; Zlatanova 1994; 1998.
Малахия 3.1-10a, 17-24; Л. 337a16-337b30.

s СПб РНБ, Соловецкий монастырь 717, Собр. Каз ДА (Русия, 1492). Л. 1a14-87b13. С тълкувания и пророчески жития. Порфирьев, Вадковский, Красносельцев 1881-1887, I: 153-157 № 134 (694); Евсеев 1905: LXIII № III.15; Лурье 1960: 267-268, 273.
Малахия, гл. 1.-3., Л. 101a2-105a1.

su СПб БАН 24.4.28. „Супрасльский сборник“ Матфея Десятого, Собр. Срезн. (Русия, 1507). Л. 3a4-31b29. Без тълкувания, с пророчески жития и кратки въведения. Архиеп. Филарет, Срезневский 1859-1860/2: 144-150; Лавров 1933/ 1934; Алексеев, Лихачева 1978.
Малахия, гл. 1.-3., Л. 30a21-31b22.

Pb е най-ранният известен представител на преславската рецензия и заедно с *m* застъпва една и съща версия на Дванадесетте пророци. Той е образец на антиграф, от който е преписан *m*. В *pb* и *m* обаче липсват 37 стиха (= 67.3% от цялостния обем на Книгата Малахия): 1.1-14, 2.1-17 и 3.11-16.

Текстът на пророк Малахия е засвидетелстван изцяло само в *S,* който стои по-близо до преславския му архетип и е преписван от по-изправен глаголически (наличие на многобройни глаголически букви и думи) образец в сравнение с този на *pb* и *m*. За *s* и *t* предполагаме наличие на общ антиграф. Независимо един от друг *s* и *t* възхождат към първоначален глаголически протограф, общ не само за тях, нои за *pb* и *m*. Очевидно между тях и съответния архетип са съществували други, недостигнали до нас апографи.

S бе избран като представителен за проведената по-долу реконструкция на третата – преславска – рецензия на Книгата Малахия.

По-късно се разпространяват и апографи със съкратен въвеждащ текст, т.нар. сказание – например като *f* и *su*, или въобще без тълкуване – като *b*. Последният ръкопис възхожда към антиграф, изправян по гръцка основа, която е била различна от тази на *f* и *su*.

Налице са пропуски и разночетения, които не дават основание за предполагаема пряка зависимост между него и останалите апографи.

4.0. Показателна за реконструкцията на пророческия текст на Книгата Малахия е съпоставката на разночетенията от хърватските глаголически и преславските апографи. Данните, които привеждаме по-долу от проведения съпоставителен текстологичен анализ, не включват разночетения от фонетично и правописно естество.

Наличните в глаголическия *VO* 18 стиха са били изцяло възприети от представителите на преславската преводаческа школа, вкл. и с грешките от

1.5 ὑπεράνω τῶν ὁρίων τοῦ Ισραηλ: **прѣвнше дѣль** (вм. **прѣдѣль**) **ꙗзлевь** VO, също и в s f b; поправка е налице едва в su и O: **прѣдѣлъ**.

1.8. εἰ προσδέξεται σε: **еда понмет' є** (вм. **тє**) VO, също така и в s f su b O

1.10 καὶ εἰσεφέρετε: **н оувѣсн** (ед. вм. мн.ч.) VO, също така и в s f su b O

1.13 οὐκ ἀνάψετε: **нє вꙁнѣтнтє** (вм. **вꙁгнѣтнтє**) VO, също така и в s f b

2.2 ὑμεῖς οὐ τίθεστε: **вн влагаєтє** VO вм. **нє влагаєтє**; **вълагаастє** s f b O; само в su: **нє вълагаєтє**.

В два случая грешките от VO са поправени:

1.7 ἠλισγήσαμεν αὐτός: **оскврннхом сє** (вм. **є** за **ѧ**) VO - **wсквръннхомъ ꙗ** s f su O] > b.

1.14 ἐπ' αὐτῶ: **намь** (вм. **на нь**) VO - **нь** s f su O] > b.

4.1. Морфологичните разночетения при представителите на Преславската рецензия (дясна колонка) в сравнение с хърватските апографи (лява колонка) представят иновации при: а/. замяна на дълги от кратки местоименни форми и

разпространение на възвратни притежателни местоимения; б/. настаняване на окончание **-ОВН** за Д; в/. замяна на сигматичен от ох-аорист; г/. темпорална вариативност; д/. синонимна вариативност на съюзи средства.

а.	1.2	ἐν τίνι ἠγάπησας ἡμᾶς; **о чемь възлюбилъ есн насъ** VO	**ѡ чемь възлюбилъ есн ны** s f su b O
	1.7	ἐν τίνι: **о чемь** VO	**ѡ чесомъ** s f b O; **ѡ чс̑** su
	1.8	πρόσωπόν σου: **лица твоего** VO	**лица ти** s f su b; но **твоего** O
		τῷ ἡγουμένῳ σου: **кнезоу твоемоу** VO	**кн̑зю своемѹ** s f su b O
	2.1	ἐντολὴ αὕτη: **заповѣдь снѣ** VO	**заповѣдь сн** s f su O] **сїа** b
б.	1.10	τὸ θυσιαστήριόν μου: **олт̑роу моемоу** VO	**ѡлтаревн моемоу** s f su b O
в.	1.13	ἐὰν φέρητε: **привѣстє** VO	**привѣдостє** s f su O] **пр̈ївестн є** b
г.	1.13	ταῦτα ἐκ κακοπαθείας ἐστί: **т̑ страстн соуть** VO	**ѿ страстн быша** s f b O] **т̑ѕ** su
д.	1.8	χωλὸν ἢ ἄρρωστον: **хромо илн недоужно** VO	**хромо ли недоужно** s f su O] **илн** b

4.2. Словообразователно вариране, необусловено от гръцкия образец:

1.10	ἄρτους ἠσγημένους: **хлѣбн осквриенн** VO	**хлѣбы скврьньны** s f b O] **осквернены** su
2.2	καταράσομαι αὐτήν: **проклноу є** VO	**ѡкльнѫ̆ є** s f su b O

4.3. Други текстови различия, необусловени от гръцката основа, са свързани с изпускане на лексикален елемент (а.) или на копула (б.):

а.	2.3	καὶ σκορπιῶ ἔνυστρον (2x) **н нскндаю трбоухн лютомн** VO	**н нскыдаю трнбѫхы лютомын** s f su b VO
б.	1.6	πού ἐστιν ἡ δόξα μου **кадѣ есть сл̑ва моѣ** VO	**кдє Ø слава моѧ** s f b O; поправка по гр. само в su: **кдє є̑ слава моѧ**

4.4. Различни гръцки образци са причина за появата на разночетения в случаи като:

1.9	λήψει 62: **обнноуе сє** VO	εἰ λήμψομαι LXX: **ѡбнмѹ̆ сѧ** s f b O εἰ λήψονται 311: **ѡбнмѹ̑ сѧ** su

По-голяма част от посочените варианти отразяват известни иновации, свързани с развоя на формите в областта на морфологията в диахронен план, с естествената за развоя на езика лексикална вариативност в рамките на едни и същи преводачески принципи и норми, които възхождат към предполагаем общ архетип. Съществена промяна на езиковата система обаче не се от-

белязва, т.е. налице е една и съща текстова форма. Коректурите в *su* отразяват разночетенията именно на този незасвидетелствуван ни протограф.

5.0. Съпоставителното текстологично изследване на кирилските апографи показва наличие на различни по характер варианти, които се представят от 143 разночетения, независимо от безспорното наличие на общ протограф, от който те са се отдалечавали с течение на времето при вероятни по-късни сверки, влияния от други гръцки образци, езикови иновации и пр.

Преобладават граматично-стилистичните разночетения.

5.1. Морфологични разночетения, свързани предимно с иновации в славянския текст, като: а/. промени в падежната флексия и преобразуване на деклинационната система при съществителни и местоимения, което обаче все още не говори за последователно прокарана тенденция; б/. вариране в застъпването на Д.ед.ч. – **ѹ** (последователно за pb m su, отчасти O) : – **ОВН** *(s f b O)*; в/. изместване на дателен от родителен притежателен в su; г/. предпочитане на кратка форма за прилагателни (предимно b), местоимения *(s f su O)*, причастия *(b O)*, контрахиран имперфект *(b O su)* пред дълга форма в останалите апографи; д/. необусловена от гръцкия образец промяна в категорията число – употреба на мн. *(su)* вм. ед. *(s f b O)*, дв. вм. гръцкото ед., както и по-късно изправление на su по гръцкия образец; е/. изместване на притежателно прилагателно от дат. (s) / род. *(s f b)* притежателен; ж/. изместване на съответни на гръцкия оригинал предложни конструкции от безпредложни при по-късни обработки; з/. замяна на притежателното местоимение с възвратно притежателно в su b; и/. необосновано вариране на различни части на речта и наличие на грешка: 3.9 *su*; к/. словообразователни варианти в глаголната основа, които могат да водят и до промяна на глаголния вид; л/. замяна на коренен с -ох аорист (последователно в *su*); м/. явни грешки по недоглеждане във връзка с време и лице на глаголните форми допуска писачът на *b*; н/. вариране на съюзни средства и др.

а. 2.7: **анг҃лъ г҃н** s f] **г҃а** su b O - ἄγγελος κυρίου; 2.13: **ѿ трѫдъ** s f su b] **трѹдовъ** O - ἐκ κόπτων; 3.7: **с҃нове** pb m] **с҃ны** s su b O - υἱοί; 1.7, 2.17: **ѡ ч҃е** su] **чесомъ** s f b O - ἐν τινι; 3.7: **ѡ чемь** pb m su] **чесомъ** s f b O - ἐν τινι; 3.17 **въ д҃нь ѿ · иже** pb m su O - **въ д҃нь е҃го** s f b - εἰς ἡμέρας, ἥν;

б. 1.7: **къ олтарю** su] **ѡлтаревн** s f b O - πρὸς τὸ θυσιαστήριον; 1.14: **г҃ѹ** su] **г҃ѣн** s f b O - τῷ κυρίῳ; 2.12: **бѹ** su O] **бвн** s f b - τῷ κυρίῳ; 3.3, 3.4: **гоу** pb m su] **г҃ѣн** s f b O - τῷ κυρίῳ; 3.14: **бгу** su b O] **бвн** s - θεῷ, но 3.15: **бгу** su] **бвн** s f b O, 3.18: **боу** pb m su] **бвн** s f b O - θεῷ;

в. **ѡстанокъ д҃х҃ѳ твоемѳ** s f b O] **д҃ха твоего** su - ὑπόλειμμα πνεύματος σοῦ;

г. 1.3: **пѳстын'на** s f b O - **пустын'наѧ** su; 2.1: **свѣщенн** b - **сщ҃енннı** s f su O; 3.20: **слнце**
праведно s f su b O - **праведное** pb m; 3.23: **велнкаго** b O - **велнкааго** pb m s f su, **просвѣщенаго** b - **просвѣщенааго** pb m s f su O;
1.8: **лнца тн** s f su b - **лнца твоего** O, **сн** s f su O - **сїн** b; 1.10: **моѧ** s f b O - **моеѧ** su; 2.1: **сн** s f su O - **сїа** b; 3.9: **мѧ** pb m - **мене** s f su b O;

1.13: **ꙁлодѣющꙗ сѥ** b O - **ꙁлодѣющаꙗ сѧ** s f su; 2.12: **творѧщаго** O - **творѧщꙗаго** s f su, **творецее** b; 2.17: **прогнѣвающе** s f b O - **прогнѣвающѥи** su; 3.2: **перꙋдн̃** su b O - **пержщн̃н** pb m s; 3.5: **оукланꙗющꙗ** b - **оукланѣжщѧ** pb m f su O, **невожщꙗ** pb m b - **невожщаѫ** f s su O; 3.16: **говѣщн̃** b - **говѧщиннмъ** s f su; 3.20: **вожщнм сѧ** su b O - **вожщнним сѧ** pb m s f, но 3.16: **вогащнм сѧ** s su b O - **вожщїи̃ сѧ** f;

2.13: **ненавнд̃е** b O - **ненавндѣахъ** s f su, **творѧсте** su b O - **творѧасте** s f, **покрываcте** su b O - **покрыва҃сте** s f;

д. 1.11: **на вс̃ѣ мѣс̃те** su - **на всѧком мѣстѣ** s f b O - ἐν πάντὶ τόπῳ; 3.18: **междоꙋ праведнꙑкома** pb m su] **праведнома** s f O, **правѣнынма** su | **н неправеднынма** pb m su] **правѣномоꙋ** b - ἀνὰ μέσον δικαίου καὶ ἀνὰ μέσον ἀνόμου; 2.16: **нечестнꙗ помышленїа ваша** s f b O - **нечьстїе помышленїи̃ ваш̃ї** su - ἀσέβεια ἐπὶ τὰ ἐνδύματα;

е. 2.7: **оустнѣ іерешвѣ** f b O - **оустнѣ нерею** s - χείλη ἱερέως; 3.23: **дн̃е гн̃ѣ** pb m su O - **д̃не г̃а** s f b - ἡμέρα κυρίου;

ж. 2.6: **съ мною** s f su O - **мною** b - μετ' ἐμοῦ; 2.9: **въ оуннчнженнн** s su f O - **оуннчженїе** b - ἐξουδενωμένους; 2.11: **оу богы** s f b - **б̃гмь** su O - εἶς θεούς, **оу богы тоꙋждѧ** s f b - **б̃гмь тꙋждїи̃** su] **чюждн̃** O - εἰς θεοὺς ἀλλοτρίους; 3.20: **въ крилѣ егѡ** pb m su - **крилоꙋ его** s f b O - ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ;

з. 3.24: **къ нскрьне-емѫ** pb m s f O - **къ нскрьнемꙋ своемꙋ** su b - πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ;

и. 2.6: **ꙁаконъ нстнны** s b] **нстнненъ** su] **нстнны** f, O - νόμος ἀληθείας; 3.2: **прншествїа егѡ** s f su] **твоего** f, **моего** O - εἰσόδου αὐτοῦ; 3.9: **въꙁнраете на нѧ** pb m s f su O - **на ме** b - ἀποβλέπετε εἰς αὐτά; 3.18: **междоꙋ праведнꙑкома** pb m] **праведнынма** su, **-нома** s f O - ἀνὰ μέσον δικαίου;

к. 2.8: **нꙁнемощьствнсте** s f b O - **нꙁнемощисте** su; 2.9: **швннжсте сѧ** s f b O - **швнноваcте сѧ** su; 2.16: **покрыѣ** f su b O - **покрываеть** s; 3.5: **наслоꙋжщѧ** pb m su - **наснльствоꙋжщаѧ** s f b O; 3.17: **нꙁволнтъ** pb m b - **нꙁволѧеть** s f su O;

л. 3.10: **вънѣсте** pb m s - **вънесосте** f su b O - εἰσηνέγκατε; 3.14: **пондомъ** s] **-ем** f b - **пон-доχ̃** su O - ἐπορεύθημεν;

м. 2.17: εὐδόκησε - **нꙁволнлъ естъ** s f su O] **есн** b; 3.4: καὶ ἀρέσει - **н годѣ бѫдетъ** pb m s f su O] **бы̃** b; 3.14: ὅτι ἐφυλάξαμεν - **съхраннχ̃** su s O] **съхранн̃** f b;

н. 1.1: δή - **сѥ** s f b O] **оувѡ** su; 1.8: χολόν ἢ ἄρρωστον - **хромо лн** s f su O] **нлн** b] **недѫжно**; 1.10: διότι - **ꙁане** s f b O] **ащѥ** su; 2.11: ἐν οἷς ἠγάπησε - **ѡ ннχже** s f b] **ѩже** su O] **въꙁлюбн.**

5.2. Словообразователни варианти. Последователното им наличие в *su* говори за вторична обработка, която тук е по-последователно прокарана в сравнение с останалите апографи:

1.4: **въꙁнждемъ** s f b O - **съꙁнжемъ** su - ἀνοικοδομήσωμεν;
1.7: **скврьньны** s f b O - **осквернены** su - ἡλισγημένος;
2.2: **слышнте** s f su b - **оуслышнте** O - ἀκούσητε;
2.5: **сѫмнѣтн сѧ** s f b O - **оусумнѣтн сѧ** su - στέλλεσθαι;
2.14: **пѳстн** s f su O - **споустн** b - ἐγκατέλιπες;
3.4: **ноудина** pb m su] **ноудова** s f b O - Ιουδα;
3.17: **творѫ** pb m - **сътворю** s f su b O - ποιῶ;
3.19: **съжежетъ** pb m su - **въжьжеть** s f b O - ἀνάψει;
3.21: **творѫ** pb m su - **сътворю** s f b O - ποιῶ;
3.23: **нлїѫ ѳезвїтѣнина** pb m su b O] **ѳезвита** f s - τὸν Θεσβίτην;
3.24: **поражѫ** pb m - **оуражѫ** s f su b O - πατάξω.

5.3. Лексикално вариране. Наличните разночетения показват налагане на преславски варианти в *pb m su* (дясна колонка) и следване на кирило-методиевски в останалите апографи, в някои от които те са резултат от по-късна текстова обработка (напр. 2.7, 3.11, 3.22) или пък е налице явна грешка (2.9 *su,* 3.18 *s f b).*

2.7	**нерею** s, **нереовѣ** f b O	ἱερέως	**чнстнтелевѣ** su
2.8	**ꙁавѣтъ** s f su O	διαθήκην	**ꙁаконь** b
2.9	**wслаблены** s f b O	παρειμένους	**ослѣплены** su (!)
3.4	**съвѣдитель скоръ** sfb O	μάρτυς ταχύς	**свѣдѣтель ждръ** pb m] **ѣръ** su
3.5	**пхажщѧ снрыѧ** s f su b O	τοὺς κονδυλίζοντας ὀρφανούς	**рѣжщѫ снрыѧ** pb m
3.11	**ꙁазньствоуѫ** s f b O	διαστελῶ	**ꙁазлучю** su
3.18	**между работающвю** sf b	ἀνὰ μέσον τοῦ μὴ δουλεύοντος	**между неработажщинма** pb m su
3.22	**wправленїа** s f b O	δικαιώματα	**wправданїа** pb m su

5.4. Допълвания, немотивирани от съответна гръцка основа:

1.7	τὰ ἐπιτιθέμενα: **надъложенаа** s f su O	**надложена є** b
2.3	ἐπὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν ἔνυστρον	**на лнца ваша трнвоухъ + лютомын** s f su O
2.4	πρὸς ὑμᾶς: **къ вамъ** f b	**н къ вамъ** s su
2.16	καλύψει ἀσέβεια	**покрываетъ + гѣ нечестна** s f su b O
3.9	καὶ ἐμέ ὑμεῖς πτερνίζετε **н мене вы wблыщаете** s f su b O	**н мѧ + лн] вы wблъщаете** pb m
3.12	ἐβαρύνατε: **wтѫжьчнсте** s f b O	**н wтѫжнсте** su

5.5. В по-редки случаи лексикалните разночетения се дължат на различни гръцки образци:

1.6	λέγει κύριος... ὑμῖν οἱ ἱερεῖς LXX	λέγει κύριος... ὑμεῖς οἱ ἱερεῖς W
	глеть гь ... на вы сщенніи O	**глеть гь ... вы сщенни** s f su b
1.8	εἰ λήμψομαι LXX	εἰ λήψονται 311
	аще wбнмѹ сѧ s f b O	**обнмѹ сѧ** su
1.10	οὐκ ἀνάψετε LXX	ἅψατε 233 407
	не възгнѣтите s f b O	**не възнѣсите** su
3.2	τίς ὑπομενεῖ ἡμέραν LXX	τίς ὑπομενεῖ εἰς ἡμέραν 534
	кто потрѣпитъ дн҃ь s f su b O;	**кто потрѣпитъ въ дн҃ь** pb m;
2 LXX	τίς ὑποστήσεται ἐν τῇ ὀπτασίᾳ	τίς ὑποστήσεται ὀπτασίαν 46
	кто постоитъ въ видѣніи s f su b O	**кто постоитъ видѣніе** pb m
3.11 LXX	καὶ διαστελῶ ὑμῖν εἰς βρῶσιν	καὶ διαστελῶ ὑμῖν τὰ βρώματα 86^{mg} Hi
	и разньствоуѫ вамъ въ брашна f s b;	**и разлучю ва҃ брашна** su;
3.11	καὶ οὐ μὴ ἀσθενήσῃ ὑμῖν ἡ ἄμπελ W 719 = MT	καὶ οὐ μὴ ἀσθενήσῃ ὑμῶν ἡ ἄμπελος (> 534) rel.] ἡ ἄμπελος ὑμῶν A'-49'-393 Bo Syh Aeth Arab Arm Bas.N. Hi:
	и не имѫ҃ изнемощи вамъ виногради f s b O	**и не имѹ҃ изнемощи ваши виногради** su
3.17	αἱρετίζει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν	δουλεύοντα LXX] pr. ευ L-407'-576-770 Arm
	Tht] αὐτῷ: **изволитъ чл҃къ с҃на своего**	Cyr^{p} **изволѧетъ чл҃къ с҃нъ свои**
	благоработажща емоу pb m su	**добрѣработаіжщь ем҃ѹ** s f b O
3.18	ῥίξα οὐδὲ κλῆμα LXX	ῥίξα οὐτὲ κλῆμα 490; ἢ κλῆμα 233
	корень ни лоза s f	**корень и лоза** pb m su b; **корень лоза** O
3.19	οὐ μὴ ὑπολειφθῇ ἐξ] > S^{c}-V L-62-86*- 410-613-770^{c} 130' l αὐτῶν LXX] αὐτοῖς Cyr^{comm} O = M	**не иматъ wставити** ἢ pb m su] **имъ** s f b
3.20	τὸ ὄνομα μου LXX	τὸ ὄνομα αὐτοῦ 147-410
	имене моего s f su b O	**именн егѡ** pb m

5.6. Допълвания в гръцкия текст по източници (на Septuaginta = ΛΧΧ), взети под внимание от славянския преводач:

2.13	ἐπι βλέψαι εἰς θυσίαν] + ὑμῶν L' 576- 613-170^{c} Bo Aeth^{p} Arm GregNaz^{p} Chr Th Tht	**призрѣ на жрьтвѹ вашѹ** s f su b] > O
3.9	ἀποβλέπετε LXX] + εἰς αὐτά L'-407-576- 613-770^{mg} Cyr^{p} Th Tht	**възираете на на** pb m s f su O

3.9	τὸ ἔτος (W rel.) συνετελέσθη	лѣто се сконча сѧ pb m s f su O (b > сѧ)
3.13	λέγει κύριος LXX] + παντοκράτωρ L'- 576-770^{c} 239 534 Bo Th Tht; > W	глеть гь вседръжитель s f su b O
3.15	ἀνοικοδομοῦνται LXX] + πάντες B-S* L'-576-613-770^{c} C'-68-239 Syh Arm Tht	възнждают сѧ вси s f su b O
3.18	καὶ LXX] + ἀνὰ μέσον L'-410-576-613-770^{c} Syh Aeth Arm Cyr Th Tht | τοῦ μὴ δουλεύοντος] + αὐτῷ L'-576-613-770^{c} 393 Th Tht Hi = MT	и между неработажщиимма pb m su] -щаѧ O| емѹ

5.7. Различни по тип разночетения в зависимост от гръцката основа.

5.7.1. Разночетения, обусловени от различни гръцки източници, не LXX:

3.19	ἄνομα καλάμη LXX] pr. ὡς Aeth Chr^{p}	беzаконїа стьблнє pb m s f su b] гако стеблїє O
3.21	καὶ W S^{c}-V L'-576-613 C'-68-239 Syh Aeth Arm Cyr Tht Hi] διότι LXX| ἔσονται σποδός	и бждж̃ пепелъ pb m s f su b O.

5.7.2. Допълвания под влияние на различни гръцки образци:

1.11	ἕως δυσμῶν	ἕως δυσμῶν + αὐτοῦ L´-576 Bo Syh Th = MT
	до zапад s f b O	до zа̑па его su
3.14	εἴπατε LXX	καὶ Cyr^{p} Tht^{p} Hi| + εἴπατε
	рѣсте s f su O	и рѣсте b

5.7.3. Добавяне или изпускане на съюз под влияние на различни гръц-ки образци:

2.8	διεφθείρατε LXX	καὶ W´A´-49´-393-449´(770*)-534 Aeth Arab Arm Cyr^{p} Bas.N. διεφθείρατε
	истлнте b	и истлнсте s f su
2.15	καὶ ὑπόλειμμα πνεύματος LXX	ὑπόλειμμα πνεύματος 49*-764 410
	и останокъ дх̑а твоего su	останокъ дх̑ѹ твоемѹ s f b O
2.16	καὶ LXX] > V-239 L´-46-86^{mg}-407-576 26 Arm Cyr Th Hi καλύψει	покрыѣ̃ f su b O, покрываетъ s
3.15	καὶ B-S-V C´-68-239-613 Syh Aeth Arm Hi LXX]> rel. ἀντέστησαν	протнвнша сѧ s f su b O

5.7.4. 5.7.4. Изпускания, немотивирани от гръцка основа:

1.7 ἠλισγήσαμεν αὐτούς
wскврьннχомъ ѫ s f su O — **wскврьннχомь** ∅ b

1.8 προσάγαγε δὴ αὐτό
приведе є оу҃во s f su; **приведн є** ∅ O — **прїѵѣдн** ∅ b

1.12 βεβηλοῦτε αὐτό
скврьните ∅ b — **скврните є** s f su O

3.3 καὶ χεεῖ αὐτοὺς ὡς τὸ χρυσίον
н пролѣе҃т҃ ѧ ѩако ꙁлато pb m s f b O — **н пролѣе҃т҃** ∅ **ѩако ꙁлато** su

3.4 ὡς τὸ ἀργύριον καὶ ὡς τὸ χρυσίον
ѩако срѣвро н ѩако ꙁлато s f su O — **ѩако срѣвро н** ∅ **ꙁлато** b

3.9 τελέσθη
сконча сѧ pb m s f su O — **сконча** ∅ b

3.10 εἰσηνέγκατε πάντα
вънѣсте pb m s] **вънесосте** f su O | **въ- сѣ** pb m f su O — **вьнесосте** ∅ b

3.18 καὶ ἀνὰ μέσον ἀνόμου
н межю̑ неправедьнк8 s f O] **неправе̑ном8** b — **н** ∅ **неправеднынма** pb m su

3.19 καὶ ἔσονται πάντες
н бж҃дѫ вси f s b O — **н бж҃дѫ** ∅ pb m su

5.7.4.1. Изпускане на съюза **н** (главно в *b)*.

1.6: καὶ ἔι - **н**]> su| **ащe** s f b O; 1.14: καὶ τὸ ὄνομά μου - **н**]> b| **нмѧ мое** s f su O; 2.8: καὶ ἠσθενήσατε - **н иꙁнемощьствисте** s f su O - ∅ **иꙁнеможьствите** b; 2.11: καὶ ἐν Ιερουσαλημ - **н**]> b| **нелм̑ъ** s f su O; 2.12: καὶ ταπεινωθῇ - **н**]> f b O| **съмѣрнт сѧ** s su; 3.3: ὡς τὸ ἀργύριον καὶ ὡς χρυσίον - **ѩако сръебро н**]> pb m | **ѩако ꙁлато** s f su O; 3.4: καὶ καθὼς τὰ ἔτη - **н**]> pb m | **ѩакоже лѣта** s f su b O; 3.10: καὶ ἐκχεῶ - **н**]> b| **иꙁлѣѫ** f s su O; 3.19: καὶ οὐ μὴ ὑπολειφθῇ - **н**]> pb m s f su b| **не имать** O.

В един случай καί не е преведен и не е засвидетелствуван в нито един апограф: 3.24 за καὶ πατάζω – **поражѫ** *pb m*, **оꙋражѫ** *s f su b O*.

5.8. Словоредни варианти, немотивирани от гръцки образец, са налице в *b.* Срв.:

2.10 ἐγκατελίπετε ἕκαστος
остависте кождо s f su O — **кьждо wстависте** b

2.17 ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης
бъ правдѣ s f su O — **правде бъ** b

5.9. За специална редакционна обработка и сверки по гръцкия образец говорят следните разночетения в *su:*

1.6	ποῦ ἐστιν: **кдѣ е͡ѣ** su	**кдѣ** ∅ s f b O
2.7	ἐκζητήσουσιν: **в'ꙁнцю͡ю** su	**въꙁнцю͡ю** s f b O
2.16	οὐ μὴ ἐγκαταλίμητε: **не оставнте** su O	**не wставнша** s f, **не оставншн** b

5.10. Очевидни грешки са допуснати в гл. III (дясна колонка):

3.1	ἰδοὺ ἔρχεται: **се прндеть** s f su b O	**не**(!) **прнндетъ** pb m
3.7	καὶ ὑμεῖς, υἱοι: **н вы с͡нове** pb m	**н вьсн** (!) **сынн** s f su b O
3.13	ἐν τίνι: **о чемъ** s su b O	**w нѣ̈** (!) f
3.22	ἐν Χωρηβ: **въ хорнвѣ̈** s f su b O	**сътворнвѣ̈** (!) pb m

6.0. По отношение структурата на Дванадесетте пророци установихме[13], че извличането от състава на тълковните пророчества по всяка вероятност е ставало независимо за протографа на *su* и протографите на *f* и *b.*

В *su* са налице поправки според паримийната словоупотреба и в съгласие с Генадиевската библия от 1499 г., въпреки че в текстологично отношение този апограф стои твърде близо до *pb m s* (срв. напр. 3.1, 3.2, 3.4, 3.17, 3.19, 3.22). Нанесените от кописта Матвей Десятый в писменото поле отстрани литургични бележки говорят за вторична обработка на предназначения за литургична употреба на киево-печерските монаси (в основания през 1498 година Супрасълски манастир към Киевската митрополия) текст, от който тълкуванията са били отстранени. Освен това тук са налице и поправки, които са взети под внимание в първата печатна славянска библия – Острожката от 1581 година. Текстологичният анализ на посочените по-горе апографи показва, че наличието на известни разночетения не дава основание да се говори за някаква друга, системно проведена редакция, т.е. че тези апографи представят една и съща текстова форма.

1. Не само преписвачът на *s* се опира на първоначалния глаголически протограф, но и кописте на *pb* и *m.*

2. *Pb* е образец на антиграф, от който е преписван *m.*

3. Някои от разночетенията във *f* представят безспорно отражение на този архетип.

4. *F* е преписван от антиграф с тълкувания, който ще да е бил обаче различен от този на *pb* и *m:* пропуските при последните тук не са повторени.

5. *B* възхожда към по-късен антиграф, изправян по гръцка основа, която е била различна от тази на *f* и *su.* Освен това са налице пропуски и разночетения, които не дават основание за предполагаема пряка зависимост между него и останалите апографи.

6.1. В основата на предлаганата реконструкция на Преславската рецензия на кн. Малахия са поставени *s* и *pb m* (последните – с частично засвидетелствуван текст) в съчетание с вариантите на *f su b O,* както и в сравнение с *VO,* представящ хърватската рецензия в непълен състав.

Реконструкцията представя стандартизираната, конструирана правописна норма на глаголическия архетип (само ѣ; три графеми за носовките: ѧ, ѫ, ѭ; ґ за ѓ; ѕ => з; епентетично ѧ; шт; -ъıн < * -ъѧ/-ъѫ, -нн < * -ьѧ/-ьѫ, -нє < * -ьıє; ѵ за гр. υ в чужди думи). Морфологични, синтактични и лексикални особености не се реконструират, но се вземат под внимание по правилата на текстологията[14]

Други съкращения:

+, add. добавянеtr. transposuit (-suerunt)>, om.изпускане< > вмъкване, допълване

1 Богосъмъıшленне словесе господьнѣ на Ꙁдранлѣ въ рѫкѫ ангела его положите се на срьдьцıхъ вашıхъ.

2 Възлюбıхъ вы, глаголетъ Господь. Н рѣсте: „О чемь възлюбıлъ есн ны?“ не братъ ли бѣ Есавъ Нѣковоу?, глаголетъ Господь, Н възлюбıхъ Накова,

3 а Есава възненавıдѣхъ. Н оучıнıхъ прѣдѣлы его въ нзчезновенне н достоѣнне его въ нъıрншта поустıньıна,

4 ꙁане аште речетъ Ндоумеа: „Разорн сѧ, н обратнмъ сѧ н възнждемъ опоустѣ-въшаѣ еѧ.“ Сице глаголетъ Господь Вьседрьжнтель: Самн възнждѫтъ н Ꙗзъ разорѫ. Н наречетъ сѧ нмъ прѣдѣлъ безаконнѣ, н людне, на нѫже оплъчнтъ сѧ Господь до вѣка.

5 Н очеса ваша вндѫтъ, н вы речете: „Възвелнчн сѧ Господь прѣвъıше прѣдѣлъ Ндранлевъ“.

6 Сънъ славнтъ отьца н рабъ господа своего оубонтъ сѧ. То аште отьць есмь Ꙗзъ, то къде естъ слава Моѣ? Н аште Господь есмь Ꙗзъ, то къде естъ боѣзнь Моѣ?,

7 Глаголетъ Господь Вьседрьжнтель. Вы, свѫштенни, оулобоуѫштен нмѫ Мое, н рѣсте: „О чемь оулобнхомъ нмѫ Твое?“, прнносѫште къ олътарю Моемоу хлѣбы скврьньıы н рѣсте: „О чемь осквръннхомъ ѧ?“ Глаголетъ сѧ вамъ: Трапеза Господьнѣ оуничнжена естъ н надъложенаѣ брашьна оуничнжнли

8 есте,
ꙁане аште прнведете слѣпо на жрьтвѫ, не ꙁло ли? Н аште прнведете хромо ли недѫжьно, то не ꙁло ли? Прнведн є оубо къняꙁю своемоу, еда понметъ тѧ,

9 аште обннетъ сѧ лнца твоего, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.
Н нынѣ оцѣстнте сѧ прѣдъ лнцемь Бога вашего н молнте сѧ Ємоу да помнлоуетъ вы; въ рѫкъı ваша бъıша сн, аще обнѫ сѧ лнць вашıхъ,

10 глаголетъ Господь Вьседрьжнтель,
ꙁане н о васъ ꙁатворѫтъ сѧ двьрн н не възгнѣтнте олтароу моемоу тоуне. Нѣстъ волѧ Моѧ въ васъ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель. Н жрьтвъı не прнмѫ отъ рѫкъ вашıхъ,

I n s c r i p t i o рр҃чество малахнино s f su b; почноуть к҃нги Vt_5 + Малахнѣ пр҃ркь Vt_5 VO; Малахнѧ прор҃къ глава ·а҃ O.

I.1 Богосъмъıшленне словесе] врѣме слова Pm Vt_5| на Ꙁдранлѣ] к' н҃ꙁлю Pm Vt_5| ангела его] Мелехне пр҃рка Pm Vt_5 Malachiae Vulg.| **2** ны] нась Pm Vt_5 VO **4** възнждемъ] съзнждемъ su **5** прѣдѣлъ su O super terminum Vulg.]

дѣлъ VO(!) s b τῶν ὁρίων **6** естъ VO su ἐστιν|> s f b O| н καί]> su **7** къ олтарю su] олтаревн VO s f b O | скврьньнъı] осквернены VO su| ѧ]> b **8** лн^{2} ѝ] нлн VO b| є VO s f su O]> b оубо VO su]> s f b O δὴ αὐτό| своемоу] твоемоу VO σου| тѧ] є(!) VO s f su b O σε | лица твоего VO O] тн s f su b πρόσωπόν σου **9** обннѫ сѧ λήμψομαι LXX] обиноуе се λήψει 62, обнну̃ се λήψονται 311 **10** възгнѣтнте O] възнѣтнте VO s f b ἀνάψετε, възнѣсните su| олтароу VO] wлтаревн s f su b O

Малахия I: 11-14, II: 1-7

11 ꙗане отъ въстокъ слъньца н до ꙗападъ нмѧ Мое славнтъ сѧ въ ѧзъıцѣхъ н на вьсѣкомь мѣстѣ тьмнѣнъ приноснтъ сѧ нменн Моемоу н жрьтва чнста, ꙗане велне нмѧ Мое въ ѧзъıцѣхъ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.

12 Вы же скврьнnте є, глѭште: „Трапеꙗа Господьнѣ оскврънена естъ, н надълагаѭштаѣ сѧ брашьна его оукорена бъıшѧ.“

13 Н рѣсте: „Сн отъ страстн сѫтъ“ н отъдоунѫхъ ѧ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель, н оувѣсн хъıштеннѣ, н хрома, н ꙗълодѣѭштаѣ сѧ. Н прнвѣдосте ѧ на жрьтвѫ, нъ не прнмѫ нхъ отъ рѫкъ вашнхъ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.

14 Н проклѧтъ, нже бѣ снльнъ н бѣ въ стадѣ его мѫжьскъ полъ н молнтва его на нь, н жретъ растьлѣвъшаѣ Господевн, ꙗане Цѣсарь велнн Ѧзъ есмь, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель, н нмѧ Мое просвѣштено въ ѧзъıцѣхъ.

Малахия II: 1-7

1 Н нънѣ ꙗаповѣдь сн къ вамъ, свѧштеннн,

2 аште не слъıшнте н аште не положнте на срьдьцнхъ вашнхъ дати славѫ нменн Моемоу, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель, н посълѭ на въı клятвѫ, н прокльнѫ благословенне ваше , н окльнѫ є. Н раꙗорѫ благословенне ваше, н не бѫдетъ въ васъ, ꙗане въı не въıлагаете въ срьдьца ваша.

3 Се Ѧзъ отъıмѫчѫ вамъ рамо н нскъıдаѭ трьбоухн лютомъı на лнца ваша, трьбоухъ лютомъın праꙗдьннкъ вашнхъ, н прнмѫ въı въ коупѣ.

4 Н раꙗоумѣете, ꙗане Ѧзъ Господь посълахъ къ вамъ ꙗаповѣдь снѫ бъıтн ꙗавѣтоу Моемоу къ Левгнтомъ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.

5 Завѣть Мон бѣ съ нимь жнꙗнн н мироу. Н дахъ емоу боѣꙗнньѫ боѣтн сѧ Мене н отъ лнца нменн Моего сѫмьнѣтн сѧ емоу.

6 Законъ истинъı бѣ въ оустахъ его, и неправьда не обрѣте
сѧ въ оустьнахъ его. Въ мирѣ исправлѣѧ идетъ съ мьноіѫ
и мъногъı обратитъ отъ
7 неправьдъı, ѣко оустьнѣ иереовѣ съхранѣетѣ разоумъ, и
закона възиштѫтъ отъ оустъ его, ѣко ангелъ Господа
Вьседрьжителѣ естъ.

11 отъ въстокъ ἀπὸ ἀνατολῶν] востока VOl до западъ ἕως δυσμῶν] запада VO su + его αὐτοῦ L´-576 Bo Syh Th = MTl на вьсѣкомь мѣстѣ ἐν παντὶ τόπῳ] вѣсѣ мѣстѣ su **12** є]> b **13** сѫтъ VO su] выша s f b Ol привѣдосте s f su O] привѣсте VO, привести b **14** на нь] > b | господеви s f b O] г҃вѣ VO, г҃у su | и]> b.

II.2 слъишите] оуслышите O | окльнѫ] проклноу VO | не] > VO s f b O вълагасте **3** на лица ваша] > b | трьвоухъ лютомъıн] > b **4** посълахъ] + и s su **5** сѫмьнѣтн] оусумнѣти su **7** иереовѣ] чистителевѣ su | възищѫтъ su ἐκζητήσουσιν] възищ8 s f b O | господа] г҃н s f

Малахия II: 8-17

8 Въı же оуклоните сѧ отъ пѫти и изнемоштьствисте
мъногъı отъ закона, и истьлисте завѣтъ Левгинъ,
глаголетъ Господь Вьседрьжитель.
9 И Азъ дахъ въı въ оуничьжение и ослабленъı въ вьсѧ
ѧзъıкъı, зане въı не съхраните пѫти мои въ лица
обинѫсте сѧ въ законѣ.
10 Не Богъ ли единъ съзьда васъ? Не Отьць ли единъ
вьсѣмъ вамъ? Что аште остависте къжьдо брата своего
осквръıнти завѣтъ отьць вашихъ?
11 Оставленъ бъıстъ Юда, и мрьзости бъıстъ Издраиль и
Иероусалимъ, зане осквръıни Июда свѧтаѣ Господьнѣ, о
нихъже възлюби и начѧтъ оу богъı тоужда
12 потрѣбитъ Господь человѣка, творѧштаего си, доньдеже
и съмѣрнтъ сѧ отъ селъ Нѣковль и отъ приносѧштнихъ
жрьтвѫ Богоу Вьседрьжителю.
13 И си, ихъже ненавидѣхъ, творѣасте. Покръıваасте
сльзами олътарь Господьнь, и плачьмь, и въздъıханиемь
отъ троудъ, еште ли достонно призьрѣти на жрьтвѫ
вашѫ ли прѧти приятьно изъ рѫкъ вашихъ.
14 И рѣсте: „Чьсо ради?“ Ѣко Господь засъвѣдѣтельствова
междоу тобоіѫ и междоу женоіѫ юности твоеѧ, іѫже
поустн. И та обьштьница твоѣ, иже на завѣтоу
твоемоу.

15 Н не добрѣ сътвори останъкъ доухоу твоемоу. Н рѣсте: „Чьсо нного просить Богъ?“ Ли сѣмене и съхранните сѧ доухомь вашимь. Н женъı юности своеѧ не оставишн,
нъ аште, възненавидѣвъ, отъпоустишн иж, глаголетъ
16 Господь Богъ Нздранлевъ. Покрываетъ Господь нечьстнѣ помъıшленнѣ ваша, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель. Н съхранните сѧ доухомь своимь, и не оставнте съвѣта.
17 Прогнѣваіжште Бога словесъı вашими, и рѣсте: „О чесомь прогнѣваховъ Его?“ Зане рѣсте: „Вьсѣкъ, творѧи зъло и добро прѣдъ Господьмь, и о тѣхъ самъ нзволилъ естъ. Н къде естъ Богъ правьдѣ?“

9 ославленъı, παρειμένους] ослѣпленъı su **10** остависте къжьдо] tr. b **11** и²]> b | о нихъже, ἐν οἷς] ѥже su O | начатъ, ἐπετήδευσεν] начатѡ̃ su O | оу богъı, εἰς θεούς] ѳгмь su O **12** и] > f b O | богоу] боговн s f b **13** призърѣтн, ἐπιβλέψαι] прїзрїтїе b **14** поустн, ἐγκατέλιπες] споустн b **15** твоемоу, σου] твоего su | съхранните сѧ, φυλάξασθε] сьхраннти се b **16** не оставните, οὐ μὴ ἐγκαταλίπητε] оставнша s f, wставншн b **17** о чесомь, ἐν τίνι] о ч̃е su.

Малахия III: 1-10

1 Се Ѧзъ посълиж Ангела Своего, и призърнтъ на пжть прѣдъ лицемь Монмь и вънезапж прнидетъ въ црькъвь Своіж Господь, Егоже въı нштете. Н Ангелъ завѣта, Емоуже въı хоштете, се прнидетъ, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.
2 Н къто потрьпнтъ въ дьнь пришествнѣ Его? Н къто постонтъ внднне Его? Зане Сь въсходнтъ ѣко огнь разваренне и ѣко мъıло перѫштнихъ.
3 Н сѧдетъ, разварѣѧ и оцѣштаѧ ѣко сьребро и ѣко злато. Н оцѣстнтъ сънъı Левгнинъı, и пролѣетъ ѧ ѣко злато и ѣко сьребро. Н бѫдѫтъ Господоу прнносѧште жрьтвж въ правьдж.
4 Н годѣ бѫдетъ Господоу жрьтва Ноудина въ Нероусалнмѣ, ѣкоже дьнне вѣка и ѣкоже лѣта прѣдьнѣѣ.
5 Н прнндж къ вамъ на сѫдъ и бѫдж съвѣдѣтель ѧдръ на проказнтелѣ и на прѣлюбодѣнцѧ, и на клънжштѧѧ сѧ нменемь Монмь въ лъжж, и на лншаіжштѧѧ мьздъı нанмьнка, и на наслоуіжштѧѧ въдовнцѧ и рѣіжштѧѧ сиръıѧ, и на оукланѣіжштѧ сѫдъ пришьльца, и на небоіжштѧ сѧ Мене, глаголетъ Господь Вьседрьжнтель.
6 Зане Ѧзъ Господь Богъ вамъ и не нзмѣноуіж сѧ.

7 Н вы, сынове Наковли, не съдрьжаете сѧ отъ грѣхъ отьць вашихъ. Оуклонисте законы Моѧ и не съхранисте. Обратите сѧ къ Мьнѣ и обращтѫ сѧ къ вамъ, глаголетъ Господь Вьседрьжитель. И рѣсте: „О чемь обратимъ
8 сѧ?“
Єда оплъчаетъ сѧ человѣкъ Бога, жане вы облъстисте Мѧ и рѣсте: „О чемь
9 облъстихомъ тѧ“, ѣко десѧтины и начѧтьци съ вами сѫтъ.
И въжираѭште вы, въжираете на нѧ и Мѧ ли вы облъштаете? Лѣто се съ-
10 коньча сѧ.
И вънѣсте вьсѣ тѫжанѣ въ съкровнашт и расхъштенне нештаего въ домы ваша, обратите же сѧ о семь, глаголетъ Господь Вьседрьжитель, аште не отврьжѫ вамъ хлѣби небесьныихъ и изліѭ вамъ благословенне Моє, доньдеже оудовьлите сѧ.

III.1 црькъвь] цркве pb m | емоуже pb m su] егоже s f b O **2** въ[1]]> s f su b O | видѣние pb m, ὀπτασίαν 46] въ видѣнии s f b O, ἐν τῇ ὀπτασίᾳ LXXl сь pb m s su] сен f b O **3** и] >pb m ѣко]> b | ѧ]> su | господоу] господевн s f b O **4** бѫдетъ, ἀρέσει] бы́ b | ноудина pb m su] ноудова s f b Ol и]> pb m ѣкоже **5** бѫдѫ, ἔσομαι] бѫдетъ pb m | ѧдръ pb m] скоръ s f b O, ἁρ su | наслоуѭщиѧѧ] наслъствоуѭщиѧѧ f s b O | рѣѭщиѧѧ pb m] пьхающаа s f su b O, κονδυλίζοντας 8 оплъчаетъ] wблъщаеть s f su b O, πτερνιεῖ 9 нѧ, αὐτα] ме b **10** вьсѣ] >b | тѫжанѣ, ἐκφόρια] стежанїа b |небесьныихъ] нёныѧ su

Малахия III: 11-20

11 И разлѫчѫ вамъ брашьна и не имамь истьлити вамъ плодъ земльныихъ. И не имѫтъ изнемошти вамъ виногради сельнии, глаголетъ Господь Вьседрьжитель.
12 И оублажѧтъ вы вьси ѧзыци, жане бѫдете вы землѣ изволена, глаголетъ Господь Вьседрьжитель.
13 Отмѫчисте на Мѧ словеса ваша, глаголетъ Господь Вьседрьжитель. И рѣсте:
14 „О чемь оклеветахомъ на Тѧ?“
Рѣсте: „Соуетьнъ работаѧи Богоу. И чьто боле, ѣко съхраниихомъ
15 съхраненнѣ Его и жане пондохомъ молитвьници прѣдъ лицемь Господа Вьседрьжителѣ?
И нынѣ мы блажимъ штоуждѧѧ и въжиждаѭтъ сѧ вьси, творѧштен беза-

16 конѣ, противѝшѧ сѧ Богоу и съпасли сѧ сѫтъ“.
Се оклеветашѧ бо҃штен сѧ Господа, къжьдо къ искрьнемоу своемоу, и вънѧтъ Господь и оуслъша. И написа къниґъ памѧти прѣдъ собоіѫ бо-
17 ҃штнимъ сѧ Господа и говѣіѫштнимъ имени Его.
И бѫдѫтъ Ми, глаголетъ Господь Вьседрьжитель, въ дьнь онъ, иже Азъ твориѫ въ посѫжденіе, и изволіѫ ѧ, ѣкоже изволѣетъ человѣкъ сына своего,
18 благоработаіѫшта емоу.
И обратите сѧ и видите междоу праведьникома и неправедьнъінма, и междоу слоужѫштнима Богоу и
19 междоу неработаіѫштнима Емоу.
Ѣко се дьнь градетъ, горѧ ѣко пешть. И попалитъ ѧ, и бѫдѫтъ иноплеменьници и вьси, творѧштен безаконіѣ стьблие, и съжежетъ ѧ дьнь
20 градъін, глаголетъ Господь Вьседрьжитель. Ие иматъ оставити иҳъ корень и лоза.
И въсиѣетъ вамъ, бо҃штнимъ сѧ имене Его, Сльньце праведьное. И исцѣ- ленне въ крьілоу Его. И изъідете, и възъіграете сѧ ѣко тельци отъ жъ раздрѣшенъі.

11 razlѫčѫ su, διαστελῶ] razn̑stvью s f b O | brašьna su, τὴν βρῶσιν A Arm^{P} Arab; τὰ βρῶματα 86^{mg} Hi] въ brašna s f b O, εἰς βρῶσιν LXX | vamъ^{3}, ὑμῖν] vaši su, ὑμῶν A´-49´-393 Syh Aeth Arm Bas.N. Hi **13** oklevetaxomъ] klevetaxo̅ su **14** и b, καί 534 Cyr^{P} Tht^{P} Hi] > s f su O rѣste | bogoу] b̅v̅i̅ s; g̅v̅i̅ f | sъxrannxomъ] sъxrannmъ f b| pondoxomъ] pondemъ f s b **15** bogoу] b̅v̅i̅s f b O **17** onъ nže pb m su O, ἣν] ego̅ s f b | blagorabotaіѫšta] dobrѣrabotaіѫšь s f b O **18** praveдьnikoma, δικαίου] praveдnoma s f O, -nьima su, pravѣnomу b | nepraveдьnъinma, ἀνόμου] nepravѣnnkoу s f O, nepravѣnomo̅ b | bogoу] b̅v̅i̅ s f b O | neraborabotaіѫšьnima, μὴ δου-λεύοντος] -šьaѫ O, rabotaюšью s f b **19** sъžežetъ, ἀνάψει] vъžežetъs f b O | nxъ, αὐτῶν] nmъ s f b O **20** ego pb m, αὐτοῦ 147-410] moego s f su b O, μου LXX

Малахия III:21-24

21 И поперете безаконьнкъі и бѫдѫтъ пепелъ подъ ногама вашима въ дьнь, въ нъіже Азъ твориѫ, глаголетъ Господь Вьседрьжитель.
22 Помѣнѣте законъ Монсеа раба Моего, ѣкоже повелѣхъ емоу въ Хорівѣ къ вьсемоу Издранлю, повелѣнніѣ и оправьданніѣ.
23 И се Азъ посълаіѫ вамъ Нлиѫ Θезвнтѣнина прѣжде пришествіѣ дьне Господьніѣ велнкаего и просвѣштеньнаего,

24 **нже оустронтъ срьдьце отьцоу къ сыноу и срьдьце человѣкоу къ нскрьнемоу емоу, да не пришьдъ поражѫ земльѫ гробнѭ.**

21 творѭ, ποιῶ] **сътворю** s f b O **22 оправьданнѣ**, δικαιώματα] **wправленїа** s f b O **23 господьнѣ**, κυρίου] **ґа** s f b **24 поражѫ**, πατάξω] **оуражѫ** s f su b O.

Бележки

[1]Срв. Божилов, И. Раждането на средновековна България. – В: Исторически преглед 1992, 1-2, 3-34; Преславската цивилизация. – В: Сборник Преслав. 4. София 1993, 33-47; Седем етюда по средновековна история. София 1995, 73-129; Културата на средновековна България. София 1996.

[2] Срв. обзорния труд на Thomson F. The Slavonic Translation of the Old Testament. – В: Interpretation of the Bible. Ljubljana, Sheffield 1998, 606-920.

[3]Срв. Zlatanova, R. Zur kritischen Ausgabe des altbulgarischen Zwölfprophetenbuchs. Das Buch *Ioel.* – В: Anzeiger für slavische Philologie 22/2, 1994, 207-241; Книгата на пророк *Иона* и реконструкцията на първоначалния пълен превод. – Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова. София 1998, с. 470-501.

[4] Rendtorff, R. Das Alte Testament. Eine Einführung. Neunkirchen-Vluyn, 3. Aufl. 1988, 254-255 и посочената там библиография. Срв. и Марковски, Ив. С. Дванадесетте пророци. Пророк Малахия. – В: Годишник на Духовната академия, т. XI (XXXVII), 2, 1961-1962, 71-73.

[5] Würthwein, E Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart 1988 (1. Aufl. 1952), c. 61.

[6] Ziegler, J. (Ed.). Duodecim prophetae. 3. Aufl. Göttingen 1984 (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 13).

[7] Златанова, Р. Книга на Дванадесетте пророци с тълкования. Старобългарският превод на Стария Завет. Том 1. Под ред. и с въведение от С. Николова. София 1998, 21 и сл.

[8] Използваните термини означават: апограф = препис; протограф = първоначален текст, от който се прави препис; антиграф = текстът, от който се прави препис.

[9] Според практиката, наложила се в старозаветната текстова критика, редакция представя завършената литературна форма на даден старозаветен текст, докато рецензия означава последвала преработка, „редактиране", изправяне и т.н. на този текст.

[10] Включеният в хърватските бревиари пророчески текст в превод от гръцки се подлага на обновяване и ревизия по латинска основа от XII в. нататък, особено когато, след забраната на славянската литургия от съборите в Сплит през 925 г. и 1060 г., папа Инокентий IV (1243-1254) разрешава богослужението на славянски език (1248) в диоцеза на Сен. Срв. Klaić, N. Historijska podloga hrvatskoga glagoljatva u X i XI stoljeću. – В: Slovo 15-16, 1965, 225-281. За влиянието на Вулгата върху литургическата книжнина вж. напр. Reinhart, J. Najstarije svjedočanstvo za uticaj Vulgate na hrvatskoglagoljsku Bibliju. – В: Slovo 39/40, 1989-1990, 45-52.

[11] Евсеев (Евсеев, И. Рец. за Н. Л. Туницкий. – В: Известия Отделения русского языка и словесности 23, 1918 1921, 2, 268-288) съобщава за 40 преписа, а Матиесен (Mathiesen, R. Handlist of Manuscripts containing Church Slavonic Translations from the Old Testament. – В: Polata knigopisnaja 7.1983, 18-33) наброява около 50.

[12] Наличният пророчески текст се подлага в Преслав на преработка и се обогатява с екзегетическите тълкувания на блаж. Теодорит Кирски, 393-460 (Migne 1859, т. 81) в силно съкратена форма. Такава обработка липсва за книгите на Софония (гл. 2, 3), Агей, Захария и Малахия; за тях липсва или е неизвестна рецензия с тълкувания.

[13] Срв. Zlatanova, R. Op. cit., 43 и сл; Zur slawischen Bibelübersetzung: Das Zwölfprophetenbuch (Rezensionen und Textüberlieferung). – В: Slavistische Studien zum XII. Internationalen Slavistenkongreß in Krakau 1998. Hrsg. H. Jelitte. Frankfurt/ M. 1998, 239-257.

[14] Срв. Maas, P. Textkritik. 3. Auflage. Leipzig 1957.

И з в о р и, описи

Алексеев, А. А., О. П. Лихачева Супрасльский сборник 1507 года. – В: Материалы и сообщения по фондам Отдела рукописной и редкой книги Библиотеки Академии наук СССР. Ленинград 1978, 54-88.

Алексеев, А. А. К определению объема литературного наследия Мефодия (Четий перевод Песни песней). – В: Palaeobulgarica VIII, 1984, 1, 3-22.

Ганицкий, М. Старопечатные книги и рукописи в Ново-Нямецком монастыре. – В: Кишиневские епархиальные ведомости 20, 1880.

Джурова, А., К. Станчев, М. Япунджич Опис на славянските ръкописи във Ватиканската апостолическа библиотека. София 1985.

Дунков, Д. Среднобългарският превод на книгите Царства от XIV в. – В: Die Slawischen Sprachen 28, 1991, 27-41.

Евсеев, И. Е. Книга пророка Исаии в древне-славянском переводе. Санктпетербург 1897.

Евсеев, И. Е. Книга пророка Даниила в древне-славянском переводе. Москва 1905.

Евсеев, Е. И. Рец. за Н. Л. Туницкий. – В: Известия Отделения русского языка и словесности 23, 1918 1921, 2, 268-288.

Казакова, Н. А., Я. С. Лурье Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. Москва-Ленинград 1955.

Клосс, Б. М. Книги, редактированные и писанные Иваном Черным. – В: Записки Отдела Рукописей. Москва 1971.32, 61-72.

Кузнецов, С. М. К вопросу о расхождении в морфологических формах средневековых церковнославянских текстов, восходящих к общему протографу. – В: Проблемы современной филологии. Сборник статей к 70-летию акад. В. В. Виноградова. Москве 1965, 177-181.

Кульбакин, С. М. Отчет Отделению русского языка и словесности Имперской академии наук о занятиях в книгохранилищах Москвы и Петербурга с 25-го сентября по 23-ье декабря 1898 г. Ч. II. Славянский перевод 1-ой книги Царств. – В: Сб ОРЯС LXIX 1901, 3, 21-54.

Лавров, П. А. Палеографическое обозрение кирилловского письма. нциклопедия славянской филологии. Вып. 4, 1. Петроград 1914.

Лавров, П. А. Библейские книги 1507 года. – В: Slavia 12, 1933/1934, 85-112.

Лурье, Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. Москва-Ленинград 1960.

Михайлов, А. В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Мойсея в древне-славянском переводе. I. Паримейный текст. Варшава 1912.

Николова, С. За два непроучени среднобългарски ръкописа от XV в., съдържащи старозаветни книги. – В: Richerche slavistiche XLIII, 1996, 5-27.

Овчинникова-Пелин, В. О. (Съст.) Сводный каталог молдавских рукописей, хранящихся в СССР. Колекция Ново-Нямецкого монастыря (XIV-XIX вв.). Кишинев 1989.

Порфирьев, И. Я., А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казаньской Духовной Академии, I-III. Казань 1881-1887, I.

Соболевский, А. Церковно-славянские тексты моравского происхождения. – В: Русский филологический вестник. Варшава 43, 1900, 150-217.

Турилов, А. А. (Сост.) Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР. Москва 1986.

Филарет, Архиеп., И. И. Срезневский Библейские книги 1507 года. – В: Изв ОРЯС 8, 1859-1860, ч. 2, кол. 144-150.

Яцимирский, А. И. Славянские рукописи Нямецкого монастыря в Молдавии. Москва 1898.

Яцимирский, А. И. Славянские и русские рукописи румынских библиотек. Санктпетербург 1905.

Bauerová, H. K morfologickým archaismům textu proroka Jonaše v breviáním a parimejním tení. – B: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Philologica 54, 1987, 197-203.

Bauerová, H. K problematice předloh textu proroka Jonaše v charvátskohlahol-ských breviářích. – B: Slavia 58, 1989, 4, 353-364.

Bauerová, H. K staroslověnskému překladu knihy proroka Joela. – B: Slavia 62, 1993, 4, 455-462.

Berčić, J. Ulomci svetoga pisma obojega uvjeta staroslovenskim jezikom. Iz rukopisah i tiskanih knjigah hrvatskoga razreda. Trei dio. U kojem su Ulomci iz knjigah Velikih i Malih prorokah, i iz Makabejskih knjigah. U Zlatnom Pragu 1865, 76-98.

Birkfellner, G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien 1975.

Hamm, J. Datiranje glagoljskih tekstova. – B: Radovi staroslavenskog instituta 1952.1, 5-64.

Kiš, A.Zaradija Knjiga o Jobu u hrvatskoglagoljskoj knjžievnosti. Zagreb 1997.

Mathiesen, R. Handlist of Manuscripts containing Church Slavonic Translations from the Old Testament. – B: Polata knigopisnaja 7.1983, 18-33.

Migne, J.-P. Patrologia graeco-latina. T. 81. Petit-Montrouge 1859, col. 1545-1988.

Milčetić, I. Hrvatska glagoljska bibliografija. Zagreb 1911.

Nazor, A. Zagreb, riznica glagoljice. Zagreb 1978.

Panaitescu, P. P. Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei RPR, I. Bucureşti 1959.

Pantelić, M., A. Nazor Uvod, bibliografija. – B: II. Novljanski brevijar. Hrvat-skoglagoljski rukopis 1495. Fototipsko izdanie. Zagreb 1977.

Ribarova, Z. Knjiga proroka Jone. – B: Slovo 37, 1987, 123-159.

Štefani, V. Glagoljski rukopisi otoka Krka. Zagreb 1960.

Štefani, V. Glagoljski rukopisi Jugoslavenske Akademie. T. I. Zagreb 1969.

Vajs, J. Nejstarši Breviář chrvatsko-hlaholský (Prvý brevi Vrbnický). V Praze 1910.

Vajs, J. Analecta scripturae ex antiquioribus codicibus glagoliticis. Prophetes minores. Veglae. V. Zacharias-Malachias. 1915.

Vajs, J. Najstariji hrvatskoglagoljski misal. S bibliografskim opisima svih hrvatskoglagoljskih misala. Zagreb 1948.

ПЕЧАТИТЕ НА ЛЕОН ДРИМ И ВИЗАНТИЙСКАТА АДМИНИСТРАЦИЯ В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ XI ВЕК.

Иван Йорданов – Шумен

Безспорно е значението на византийските печати с топоними за реконструкция на византийската администрация в българските земи след завладяването им.

В рамките на това съобщение ще представя печатите на един византийски сановник – Леон Дрим, чиято кариера е била за продължителен период свързана с българските земи.

В различни колекции по света се съхраняват моливдовули на Леон Дрим, които ни дават възможност да очертаем неговата кариера. По-долу те ще бъдат представени хронологически:

1. Λέων Δρύμις σπαθαροκανδιδᾶτος καὶ στρατιγὸς.

Л.: Надпис във вертикални редове: Θ-Г▮-▮P|| A-I-ON

Бюст на св. Георги, представен като войн във фас. В дясната ръка държи копие на рамо, а в лявата придържа щит.

Оп.: +Λ ▮ ▮ N	+ Λέων
C I A Θ'K	σπαθ(αρο)κ(ανδιδᾶτος)
S C T P A T'	(καὶ) στρατ(ηγὸς)
O Δ P I M	ὁ Δρίμ-
V C	υς

+ Λέων σπαθαροκανδιδᾶτος καὶ στρατηγὸς ὁ Δρύμις

Засвидетелствуван чрез единствен екземплер от колекцията на Münzkabinetts des Kunsthistorischen Museums Wien 383, публикувана е само информация за него [1].

2. Λέων Δρύμις πρωτοσπαθάριος καὶ στρατιγὸς

Л.: Бюст на архангел Михаил, представен с владетелски инсигнии.

Оп.: +Λ ▮ O N	+ Λέον
.. I A Θ'S.	[(πρωτο)σ]παθ(άριος) (καὶ)
. T P A T I A'	[σ]τρατιγ(ὸς)
. Δ P V M I	[ὁ] Δρύμι(ς)

+ Λέων πρωτοσπαθάριος καὶ στρατηγὸς ὁ Δρύμις

Засвидетелствуван е чрез два екземплера, отпечатани чрез един и същи булотирион, съхранявани в колекцията на IFEB no. 164[2] и на Münzkabinetts des Kunsthistorischen Museums Wien 194[3].

В качеството му на πρωτοσπαθάριος ἐπὶ τοῦ χρυσοτρικλίνου καὶ στρατιγὸς, засвидетелствуван е чрез непубликуван екземпляр от колекцията на Л. Зарниц, N 153[4].

3. Λέων Δρύμις ἀνθύπατος πατρίκιος καὶ κατεπάνω Δρίστρας.

Л.: + K ▮	+ K(ύρι)ε
R O H Θ ▮ I	βοήθει
T ▮ C ▮ Δ ▮'	τῷ σῷ δού(λῳ)
Λ ▮ O N T I	Λέοντι
I P I	π(ατ)ρι(κίῳ)
Оп.: ί N Θ V I	ἀνθυπ(ά)-
T ▮ S K A T	τῳ (καὶ) κατ-
.. A N' Δ P I	[επ]άν(ω) Δρί-
.. P A C T ▮	[στ]ρας τῷ
. P V M'	[Δ]ρυμ(ῦ)

+Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Λέοντι ἀνθυπάτῳ πατρικίῳ καὶ κατεπάνω Δρίστρας τῷ Δριμῦ.

Засвидетелствуван чрез единствен екземплер, участвувал в Аукцион Münz Zentrum, Köln, 100, 8-10 Sept. 1999, no. 105.

4. Λέων Δρύμις βέστης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας (50-60 г. на XI в.).

Л.:.....	[+K(ύρι)ε βο]-
. Θ ▮ I T ▮	[ή]θει τῷ
C ▮ Δ ▮ Λ ▮	σῷ δούλῳ
Λ ▮ O N T I	Λέοντι
R ▮ C T H	βέστη
Оп.:.....	[+(καὶ) κατ]-
▮ I...	επ[άνω] -
R O V Λ Γ A	Βουλγα-
P A C T ▮	ριας τῷ
Δ P I M V	Δριμῦ

+Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Λέοντι βέστη καὶ κατεπάνω Βουλγαριας τῷ Δριμῦ.

Засвидетелствуван чрез единствен екземплер от колекцията на Münzkabinetts des Kunsthistorischen Museums Wien 194

Публикуван е многократно:

За пръв път от Mordtman през 1886 г. Тъй като екземплярът не е бил добре съхранен, първоиздателят му предлага следното четене[5]:

+Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Λέοντι βέστῃ καὶ ἐπὶ τῆς Βουλγαρίας τῷ Δριμῦ.

Неприемлив в това четене е изразът καὶ ἐπὶ τῆς Βουλγαρίας, което не намира паралели от други подобни печати.

Същият екземпляр бе обнародван чрез снимка и рисунка от Н. Мушмов, на който, навярно горната публикация е била неизвестна. Той внася корекции в четенето на титлите и патронима[6]:

+Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Λέοντι βέστῃ πρωτοσπαθαρίῳ Βουλγαριας τῷ Κεδρινῷ.

Текстът на този печат бе обект на критически анализ на отец В. Лоран, който изправя четенето на длъжността на собственика на печата и възстановява първоначалния патроним[7].

Очевидно е, че четирите групи печати принадлежат на едно и също лице – Леон Дрим. Те определят следният негов cursus honorum:

1. σπαθαροκανδιδᾶτος καὶ στρατιγὸς.
2. πρωτοσπαθάριος καὶ στρατιγὸς.
3. ἀνθύπατος πατρίκιος καὶ κατεπάνω Δρίστρας.
4. βέστης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας.

Очевидно е също така, че кариерата на Леон Дрим е била свързана с провинциалната администрация. При първите две групи печати той е стратег, но без длъжността му да е обвързана с определена административна или военна единица. При други подобни печати приемаме, че съответният сановник е бил на разположение на императора и е бил изпращан там, където е необходимо, като военоначалник или при вакантно място за темен управител. При следващите две групи обаче е съобщено името на административната единица, която е управлявал той – Дръстър и България. Именно тези две обстоятелства насочват интереса ни към личността на Леон Дрим, който е неизвестен от други писмени източници.

Датировката на неговите печати е най-общо в XI в., но тъй като два от тях са свързани с конкретни административни единици, е необходимо да направим опит за датирането на всяка група.

Ще започнем с последната:

βέστης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας.

Тя бе датирана от В. Лоран най-общо в епохата на Комнините[8], а от Н. Бънеску към края на XII в.[9] Основания за подобно датиране и двамата автори не привеждат, освен че в края на XII в. са засвидетелствувани и други представители на тази фамилия и в частност Δημήτριος Δρύμις πρωτονωβελίσσιμος καὶ κριτὴς τοῦ βήλου и πραίτωρ Ἑλλάδος[10]. Необходимо е да се посочи, че представители на тази фамилия са известни и от XI в.

1. N. Δρύμις, кореспондент на Михаил Псел, живял в средата на XI в. От писмата на М. Псел оставаме с убеждението, че това е благороден човек и като че ли земевладелец[11].

2. Μιχαὴλ Δρύμις πρωτοσπαθάριος καὶ τοποτηρητὴς τῶν ἐξκουβίτων καὶ ἐλαδικῶν, според негов печат, датиран най-общо в XI в.[12]

Но да се върнем към данните от печата, където Леон Дрим е βέστης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας. Като се има в предвид титула Дрим βέστης и останалите титуляри на катепаната България би могло да се допусне, че Леон Дрим е бил приемник на Βασίλειος Μοναχός σύγκελλος καὶ ἡγεμὼν Βουλγαρίας или προνοητής Βουλγαρίας, който загинал в 1053 г.[13] и предшественик на: Ἀνδρόνικος Φιλοκάλης βεστάρχης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας[14] и Μιχαὴλ Σαρονίτης βεστάρχης καὶ κατεπάνω Βουλγαρίας[15]. **ἀνθύπατος πατρίκιος καὶ κατεπάνω Δρίστρας**

Кога е бил катепан на Дръстър? Като се има в предвид датировката на горната група, Леон Дрим ще е бил катепан на Дръстър преди 60-те години на XI в. Това е най-ранното упоменаване на съществуването на катепаната Дръстър. Възниква въпросът за съотношението между катепаната Дръстър и катепаната Подунавие. Ако приемем тяхното тъждество – в смисъл че става дума за една и съща административна единица с различни наименования, то би могло да се приеме, че Леон Дрим е приемник на πατρίκιος Μιχαὴλ ὁ τοῦ Ἀναστασίου λογοθέτου υἱὸς, който през 1048 г. е бил ἄρχοντα τῶν παριστρίων πόλεων[16], и предшественик на Δημήτριος Κατακαλὼν ἀνθύπατος πατρίκιος καὶ κατεπάνω Παραδουνάβου през 50те-60 те години на XI в.[17]

Другите две групи печати **σπαθαροκανδιδᾶτος καὶ στρατιγὸς** и **πρωτοσπαθάριος καὶ στρατιγὸς** следва да се датират в 40-те години на XI в.

Бележки

[1] **Mordtmann, A.** Μολυβδόβουλλα βυζαντινὰ τῶν ἐπαρχιῶν Εὐρώπης. – *Ἑλλην. φιλολ. σύλογος, Suplement*, t. XVII (1886), p. 145, no. 4.

[2] Същият е непубликуван.

[3] Публикувана е само информация за него, вж.: **Mordtmann,** Εὐρώπης, p. 145,no.4.

[4] Л.:.....|.ΘIT ▮ | C▮Δ▮Λ | Λ▮▮N | -T-

Оп.: A'POAΘA | P'S▮ΠIT'X| SCTPAT | Γ'T'ΔP'|M

[5] **Mordtmann,** Εὐρώπης, p. 145,no.4.

[6] **Мушмов, Н.** Византийски печати със значение за българската история. – *Македонски преглед,* 5, 1929, 94-95.

[7] **Laurent, V.** Bulletin de sigillographie byzantine. Quinze annees de decouvertes et d'etude (915-1929).- *Byzantion,* 5, 1929-1930, 611-614.

[8] **Ibidem.**

[9] **Banescu, N.** *Les duches byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie,* Buciresti, 1946. p. 151.

[10] За него вж.: *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου, Α' – Αὐτοκρατορικά*, ed. Era Vranoussi, Athenes, 1980,133,89, 92-93,96

[11] **Psellos, Michaelis.** *Scripta minora magnam partem adhuc inedita*, ed. E. Kurtz–F. Drexel, vol. II, Milano, 1941, p. 69.17)

[12] Непубликуван. Съхранява се в колекцията на АИМ-София, инв. № 93. Неуточнен произход. Размери: 19-21 мм. Неглъбен отпечатък и зле запазен моливдовул. Пробит е в горната си част. Има следното описание:

Л.: Бюст на св. Теодор, представен като воин във фас. В дясната ръка държи копие на рамо, а в лявата придържа щит.

Оп.: MIXAHΛ |.POAΘ 'STΞ|..T▮P'T'TO.| ▮ΛΔΔIK' ▮Ξ|K▮RIT▮NO| ΔPVMIC.

[13] За него вж.: **Banescu,** *Les duches byzantins,* 139-140; За печатите му вж.: **Йорданов, И.** Неиздадени византийски печати от Силистра (I). – ИНМВ, 19, 1983, 99-101.

[14] *Советы и расскасы Кекавмена. Сочинение византийского полководца XI века.* Подготовка текста, введение, перевод и коментарий, Литаврин, Г. Г., М., 1972, 264/17-18, б.1003; **Banescu,** *Les duches byzantins,* p. 144. За неговите печати, вж.: **Йорданов, И.** *Печатите от стратегията Преслав (971-1088)*, С., 1993, № 323.

[15] Познат единствено от негови печатги. Известни са 2 екз.: **Mordtmann,** Εὐρώπης, p.145.2; и непубликуван от колекцияна Zacos, III, no. 1606.

[16] За него вж.: **Scylitzae Ioannis.** *Synopsis historiarum,* ed. I. Thurn, CFHB, 5, Berlin–New York, 1973, 457.31-32 457.31-32, а също и **Jordanov, I.** The Byzantine administration in Dobroudja (10th-12th century), according to sphragistic date. – Dobroudja, 12, 1925, 211-212.

[17] За него вж.: **Banescu, N.** Sceau de Demetrios Katakalon katepano de Paradounavon.- EO, 39 [1940], 157-160; **Йорданов**, Силистра, I, № 8.; **J. W. Nesbitt and Oikonomides, N.** *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, vol.1: Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea,* Washington, D.C., 1991, no 67.1; **Йорданов, И.** Неиздадени византийски печати от Силистра, III. – ИНМВ, 24, 1988, № 3.

DER UNGARISCHE ANONYMUS ÜBER DIE BULGARISCHEN FÜRSTEN IM KARPATENBECKEN DES 9. JAHRHUNDERTS

von Gyula Kristó

In der südosteuropäischen Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte wurde die *Gesta Hungarorum* des ungarischen Anonymus außerordentlich aufgewertet. Während die rumänische Historiographie mit Hilfe dieser Quelle die Existenz des rumänischen Volkes im Karpatenbecken (in Siebenbürgen) des 9. Jahrhunderts nachweisen wollte[1], benutzte die bulgarische Geschichtsschreibung dieses Werk, um zu belegen, daß die Bulgaren im 9. Jahrhundert einen bedeutenden Einfluß in dieser Region erlangt haben[2]. Diese Auffassung ist einerseits auf die sehr geringe Zahl der Quellen zurückzuführen; andererseits trugen lange Zeit (und tragen vereinzelt auch noch heute) politische Interessen dazu bei, daß die Historiker für die Völker, die die heutigen südosteuropäischen Nationen bilden, eine möglichst glorreiche Vergangenheit schildern. Es ist aber notwendig zu betonen: Während die bulgarische Herrschaft über einem Teil des Karpatenbeckens auch in einer zeitgenössischen, von Anoymus unabhängigen Quelle belegt wird[3], unterstützt keine Quelle außer Anonymus die Theorie über die hiesige Anwesenheit der Rumänen[4]. Während also die rumänische Geschichtsschreibung eine später konstruierte, durch keine andere Quelle nachweisbare These (die Theorie der dako-rumänischen Kontinuität) durch Anonymus beweisen will, versuchen die bulgarischen Historiker eine Tatsache (die Präsenz und Interessiertheit der Bulgaren im Karpatenbecken des 9. Jahrhunderts) durch die Gesta Hungarorum besser und tiefer zu beleuchten. Die Belastung von Anonymus ist also nicht auf beiden Seiten gleich, von der Schwere der Last ist jedoch die Frage unabhängig, ob das Werk belastbar ist. Mit anderen Worten: Ist es überhaupt möglich, auch nur anzunehmen, daß Anonymus, der um 1210 eine romanhafte Gesta[5] geschrieben hat, reale Kenntnisse über das Karpatenbecken im 9. Jahrhundert hatte? Da sich der anonyme Verfasser an Ereignisse hätte erinnern müssen, die bereits mehr als 300 Jahre zurücklagen, ist es von vornherein auszuschließen, daß ihm sein Gedächtnis (oder auch das kollektive Erinnerungsvermögen der dort ansässigen Völker) Hilfe leistete. Man könnte zwar noch annehmen, daß er zeitgenössische, demnach glaubwürdige Quellen (aus dem 9. oder 10. Jahrhundert) benutzte, die seitdem verlorengegangen sind. Da aber die Forschung vor kurzem die bisherigen Kenntnisse über die schriftlichen lateinischen Quellen von Anonymus zusammengefaßt hat[6], ist festzustellen: solche schriftliche Quellen standen dem anonymen Notar nicht

zur Verfügung. Auf der Ebene der allgemeinen Überlegungen kann man also mit Sicherheit behaupten: Wer die Geschichte des Karpatenbeckens im 9. Jahrhundert aufgrund von Anonymus darstellen will, hat einen falschen Weg eingeschlagen: Die *Gesta Hungarorum* ist für diesen Zweck völlig ungeeignet.

Diese allgemeine Behauptung läßt sich mit den konkreten Forschungsergebnissen bestätigen. Von den mehreren Dutzend Persönlichkeiten, die durch zeitgenössische Dokumente belegbar auf den dem Karpatenbecken benachbarten Gebieten eine große Rolle spielten, erwähnt Anonymus keine – obwohl es sich hier um Personen wie Kaiser Arnulf, Kaiser Leo der Weise, Zar Simeon, Fürst Svatopluk, Herzog Liutpold, Herzog Braslav, Bischof Theotmar usw. handelt, die irgendwie mit der von Anonymus geschilderten ungarischen Landnahme bzw. deren unmittelbaren Folgen zu tun hatten[7]. Anonymus kennt jedoch nicht nur die Namen nicht, sondern auch keine historischen Umstände, die zur Landnahme der Ungarn zwischen 895 und 900 geführt hatten (wie der bulgarisch-byzantinische Krieg oder das petschenegisch-bulgarische Bündnis usw.)[8], so daß er in Bezug auf die tatsächlichen Verhältnisse im Mitteleuropa um 900 kaum als wohl informiert betrachtet werden kann. Noch weniger kann von ihm angenommen werden, daß er über die Jahrzehnte vor 895 überhaupt glaubwürdige *außenpolitische* Auskünfte hätte aufbewahren können. An dieser Stelle muß ich auf einen außerordentlich wichtigen Umstand hinweisen: Obwohl sein Name nicht bekannt ist, war Anonymus Ungar. Darauf weisen folgende Tatsachen hin: Seine ganze Gesta strotzt vor ungarischem Selbstbewußtsein, sie handelt von der ungarischen Vergangenheit, wobei der Verfasser über „unsere Spielleute" (*nostri ioculatores*)[9] schreibt, er benutzt in seinem auf Latein verfaßten Werk einige ungarische Appellativa, er flektiert einige Eigennamen nach den Regeln der ungarischen Grammatik usw. Abgesehen von einigen Gedächtnissplittern im Werk, die ihre ursprüngliche Bedeutung bereits verloren hatten, hatte Anonymus demnach über die ungarische Geschichte des 9-10. Jahrhunderts ein sehr mangelhaftes und falsches Bild. Die Forschung hat klar herausgestellt: Auf dem Gebiet, über das Anonymus die meisten und glaubwürdigsten Kenntnisse besaß (bzw. hätte besitzen können) – also in Bezug auf die *ungarische* Geschichte um 900 – ist die Gesta als historische Quelle praktisch unbrauchbar[10]. Wenn der Verfasser also über die Geschichte seines eigenen Volkes, die 300 Jahre zurückliegt, grundsätzlich uninformiert ist, kann sein Werk auf keinen Fall als entscheidende Quelle in Bezug auf die Nachbarn der Ungarn herangezogen werden. Diese hat er ja nur am Rande und immer in Verbindung mit den Ungarn behandelt. Die rumänische und bulgarische (bzw. in anderer Hinsicht die russische[11]) Geschichtsschreibung hat die Arbeit von Anonymus nicht eingehend untersucht. Da die Gesta des Anonymus die ungarische Geschichte zum Gegenstand hat, können die rumänischen, bulgarischen, russischen usw. Historiker keine Feststellungen über das Werk machen, ohne dabei die Ergebnisse der ungarischen Geschichtsschreibung in Bezug auf das ganze Werk bzw. seine Einzelheiten zu berücksichtigen. Sie können ferner keine Details unabhängig vom Kontext ohne systematische Untersuchung als glaubwürdig einstufen, indem sie ausschließlich davon ausgehen, daß alles, was schriftlich fixiert ist, nichts anderes als glaubwürdig sein kann. Dabei veranlaßt sie zudem noch ein emotionaler Faktor dazu, den Text als glaubwürdige Quelle zu erk-

lären: Bei Anonymus wird ein Abschnitt aus der rumänischen bzw. bulgarischen Vergangenheit in einer für sie günstigen Weise dargestellt. Die rumänische Historiographie hat die Gesta Hungarorum schon seit langem benutzt, sogar zur „nationalen" Quelle gemacht[12], weil sie nur in dieser einzigen schriftlichen Quelle eine Spur darüber gefunden hat, daß in Siebenbürgen bereits zur Zeit der ungarischen Landnahme angeblich „ein gewisser Gelou, ein Walache, die Herrschaft innehatte"[13].

In der bulgarischen Geschichtsschreibung erlebt Anonymus jedoch erst in der jüngsten Zeit seine Renaissance und gilt als glaubwürdig: Aufgrund seines Berichts wird da behauptet, daß eine slawische, bulgarische und awarische Bevölkerung auf großen Gebieten des Karpatenbeckens vor der Landnahme der Ungarn gelebt habe; ihre Herrscher – Salanus, Glad und Menumorout – seien vom bulgarischen Herrscher ernannt worden, so daß diese Völker dessen Untertanen gewesen seien[14]. Im folgenden erläutere ich meinen Standpunkt, indem ich mich auf diesen Problembereich beschränke und die allgemeine Rolle der Bulgaren im Werk des Anonymus – mit der sich die ungarische Geschichtsschreibung mehrfach auseinandergesetzt hat – nicht behandle[15].

Die ungarische Forschung hat schon vor langem darauf hingewiesen, daß Anonymus die ethnische Zugehörigkeit der den Ungarn gegenüber feindseligen Fürsten aufgrund der ethnischen und politischen Verhältnisse festgelegt hat, die um 1200 um Ungarn herum galten[16]. Die seitdem durchgeführten Untersuchungen haben dies weitgehend bestätigt[17]. Zur Zeit der Entstehung der Gesta grenzte Ungarn im Nordwesten an Böhmen, das auch Mähren einschloß: Dementsprechend kommt bei Anonymus im nordwestlichen Teil Ungarns (innerhalb des Karpatenbeckens!) Zubur vor, über den wir lesen können, daß er „durch die Gnade des Fürsten von Böhmen" der Fürst von Neutra wurde, daß ferner seine Untertanen Slawen und Tschechen waren und daß er mit Hilfe der Tschechen den Ungarn zu widerstehen versuchte[18]. Zubur, eine nie dagewesene Person, wurde von Anonymus aus dem Namen des Berges Zobor bei Neutra ins Leben gerufen[19]. Daß er eine fiktive Person ist, wird auch dadurch bestätigt, daß es anachronistisch ist, vor 895 im nordwestlichen Teil des Karpatenbeckens und auf den westlich direkt angrenzenden Gebieten über Tschechen zu schreiben. Auf die gleiche Weise läßt sich eine weitere Zeitwidrigkeit im Werk des Anonymus erklären, nämlich daß der westliche Teil des Karpatenbeckens zur Zeit der ungarischen Landnahme unter der Herrschaft der Römer stand. Der Beschreibung des anonymen Verfassers zufolge hätten diese Römer die Burg von Veszprém verteidigt, und als der Sieg der Ungarn offensichtlich wurde, haben die Römer die belagerte Festung aufgegeben und „flüchteten, um ihr Leben zu retten, eiligst hin zum Gebiet der Deutschen"[20]. Daß diese Römer in der Gesta erscheinen, steht mit der Tatsache in Zusammenhang, daß Ungarn um 1210 im Westen an das Römisch-Deutsche Kaiserreich grenzte, dessen Untertanen – wie auch der Ausdruck „Kaiser der Römer" (*imperator Romanorum*) zeigt – Römer genannt wurden. Dem Verfasser der Gesta ist ein offensichtlicher Fehler unterlaufen, weil das Römisch-Deutsche Kaiserreich zur Zeit der ungarischen Landnahme noch nicht existierte[21]. Noch bevor ich auf die bulgarischen Fürsten zurückkomme, um zu beweisen, daß das Vorgehen des

Anonymus im Zusammenhang mit Zubur und den Römern kein Einzelfall sondern seine Arbeitsmethode ist und sein Verfahren als Schriftsteller allgemein kennzeichnet, erwähne ich das Beispiel von Gelou, mit dem die landnehmenden Ungarn der *Gesta Hungarorum* zufolge um die Herrschaft über Siebenbürgen kämpfen mußten. Entlang der südöstlichen Grenzen des Ungarns um 1210 lebten Rumänen (Vlachen), die eine wandernde Lebensweise führten und allmählich von Süden nach Norden zogen. Daher plazierte Anonymus die Vlachen im östlichen Teil des Karpatenbeckens (in das Siebenbürgische Becken). Den Fürsten Gelou hat er ebenfalls aus einem Ortsnamen, aus dem Namen des Ortes Gyalu westlich von Klausenburg (1246 in der Form Golou erwähnt, heute Gilâu in Rumänien) ins Leben gerufen[22].

Aufgrund dieser Kenntnisse ist von vornherein anzunehmen, daß die bulgarischen Fürsten, die bei Anonymus am Ende des 9. Jahrhunderts vorkommen, ebenfalls keine wirklichen historischen Persönlichkeiten sind, sondern nur Produkte der Phantasie des Anonymus sein können. Dies wird durch die detaillierten Forschungen völlig bestätigt. Unter diesen Personen widmet Anonymus Salanus die größte Aufmerksamkeit, und er schreibt darüber, daß ein sehr weitläufiges Gebiet in dem mittleren Karpatenbecken unter dessen Herrschaft stehe: „Das Land zwischen Theiß und Donau hat der Große Keanus besetzt, der Fürst von Bulgarien und der Großvater des Fürsten Salanus, bis hin zu den Gebieten der Ruthenen und Polen, und er hat dort Slawen und Bulgaren angesiedelt". Anonymus zufolge hätten die Gesandten der landnehmenden Ungarn in der Burg Alpár am Fluß Theiß den Fürsten Salanus aufgefunden. Dieser kommt in den späteren Teilen der Gesta als Fürst von Titel vor, was darauf zurückzuführen ist, daß Salanus seinen Hof im Ort Titel hatte. Gegen die Ungarn – die bis Titel vorgedrungen und von dort weiter bis zum Fährkanal von Zoloncaman gekommen seien – habe Salanus Hilfe vom griechischen Kaiser und dem bulgarischen Fürsten bekommen[23]. Die Meinung, die die Glaubwürdigkeit dieses Berichts des Chronisten anerkannte, wurde erst kürzlich völlig widerlegt. Zum einen wurden bei Grabungen in Tiszaalpár weder auf dem Gebiet der Burg von Alpár noch im Boden des Walls Funde geborgen, die aus der Zeit vor dem 12. Jahrhundert stammen, demnach kann es 895 keine Burg in Alpár gegeben haben. Nicht einmal die Urkunde von der Abtei Garamszentbenedek aus dem Jahre 1075 hat eine Burg in Alpár erwähnt, obwohl sie die Grenzen des Ortes sehr gründlich beschrieben hat[24]. Andererseits hat Loránd Benkõ bewiesen, daß der Name Salanus – ung. Szalán – aus dem ersten Glied des in der Gesta niedergeschriebenen Ortsnamens Zoloncaman (ung. Szalánkemén, heute Slankamen in Jugoslawien) entstanden ist, indem die Endung *–us* hinzugefügt wurde. Benkõ zufolge hat Anonymus das erste Glied des Namens Szalánkemén (Szalán) als Personennamen betrachtet. Diese Annahme wird zur Sicherheit, wenn wir bedenken, daß es sich hierbei um ein beliebtes und häufiges Vorgehen des Anonymus handelt, nämlich daß der Verfasser der Gesta „seine fiktiven Gestalten aus der Zeit der Landnahme nach einem Ort benennt, der sich auf dem Gebiet der betreffenden Person befindet"[25]. Anonymus zufolge hätten die Ungarn Zubur auf dem nach ihm benannten Berg erhängt, und sie hätten Gelou am Fluß Kapos getötet, dort also, wo der Ort Gyalu zu finden ist. Dieses eigentümliche Vorgehen weist ausdrücklich darauf hin, daß jegliche Äußerung über die Gesta nur

möglich ist, wenn man die ganze Gesta und die Arbeitsmethode des Verfassers kennt. Der Name Keanus des Großen, den Anonymus als einen Vorfahren des Salanus ausweist, muß anders beurteilt werden, als es bei Salanus der Fall ist. Der Gestaschreiber rief ihn mit Sicherheit nicht aus einem Ortsnamen ins Leben. Da Salanus eine erdachte Person ist, können wir nicht annehmen, daß eine fiktive Person einen wirklichen Ahnen hatte. Die Identifizierung von Keanus dem Großen mit den bulgarischen Herrschern Krum oder Omurtag aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ist ausgeschlossen, da man dazu annehmen müßte, daß Anonymus den Namen Keanus einer glaubwürdigen schriftlichen Quelle aus dem 9. Jahrhundert entnommen hat, ein solches Dokument stand ihm jedoch nicht zur Verfügung. Die Forschung hat darauf hingewiesen, daß Anonymus in der Gestalt dieses Kean die Erinnerung an den Kean bulgarischer Abstammung aufbewahrt hat, der sich sowohl dem Großfürsten Géza als auch dem ungarischen König Stephan dem Heiligen widersetzt hatte. Über ihn kann er in einer schriftlichen Quelle in Ungarn gelesen haben, aber er kann seine Geschichte um 1210 auch aus mündlicher Überlieferung kennengelernt haben. Der linguistisch gebildete Anonymus konnte genau wissen, daß der Name Kean aus der bulgarisch-türkischen Hoheitsbezeichnung *kagan* stammt, so daß er Kean guten Gewissens als den Vorfahren des Salanus ausweisen konnte, den – nämlich Salanus – er als einen Gegner der Ungarn im südlichen Karpatenbecken darstellte[26].

Die Fürsten Glad und Menumorout werden sowohl von der bulgarischen als auch von der rumänischen Geschichtsschreibung als jeweils zu ihrer eigenen Geschichte gehörend betrachtet. Die rumänischen Historiker rechtfertigen dies – auf völlig unhistorische Weise – damit, daß sich die durch Anonymus schlußfolgerbaren bzw. angegebenen Zentren dieser beiden Fürsten auf dem Gebiet des heutigen (also seit 1918 bestehenden) Rumäniens befinden[27]. Über den Fürsten Glad berichtet Anonymus, daß er aus der Burg Vidin sein Feldzug begann und mit kumanischer Hilfe die Gebiete zwischen den Flüssen Maros und Donau eroberte. Die landnehmenden Ungarn besiegten Glad, der mit kumanischen, bulgarischen und vlachischen Truppen aufmarschierte, am Fluß Temes. Der *Gesta Hungarorum* zufolge war Ajtony, der gegen den Feldherren von König Stephan eine Schlacht und sein Leben verlieren sollte, ein Nachfahr von Glad[28]. In der Gestalt von Glad stellte Anonymus eigentlich Ajtony dar, plazierte ihn jedoch in einer Zeit, die mehr als 100 Jahre vor dessen eigentlichem Zeitalter lag. Es war Ajtony, dessen Herrschaftsgebiet zwischen Maros (Körös) und der Unteren Donau lag, und er war es, der das Christentum in Vidin aufnahm. Es ist jedoch ein schwerer Irrtum des Gestaschreibers, daß er Ajtony als eine Person bulgarischer Abstammung ausweist, da dieser bekanntlich einer der sieben ungarischen Stammesfürsten war[29]. Es ist ebenfalls anachronistisch, kumanische, bulgarische und vlachische Truppen um 895 zu erwähnen, da diese ethnische Zusammensetzung erst im zweiten bulgarischen Zarenreich Ende des 12. Jahrhunderts erschien[30]. (Zur Zeit der ungarischen Landnahme lebten die Kumanen noch in Asien, und die Vlachen auf dem Südbalkan.) Daß der Fürst Glad bei Anonymus vorkommt, läßt sich dadurch erklären, daß sich in der Mitte des Gebiets, das der Verfasser als den Besitz von Glad beschreibt, im Mittelalter der Ort Galad (heute Ghlad in Rumänien) befand, aus dessen Namen der Gestaschreiber die Gestalt des bulgarischen Fürsten ins Leben rief[31].

Menumorout ist bei Anonymus der Fürst von Bihar (heute Biharea in Rumänien). Auf seine Beziehungen zum Balkan weist der anonyme Verfasser dadurch hin, daß er erzählt, der Fürst wollte nach den Siegen der Ungarn sein Gebiet in Richtung Griechenland verlassen und er verhielt sich „mit dem Hochmut der Bulgaren". Zugleich wies Anonymus die Untertanen von Menomorout als Chazaren aus. Ihm zufolge nannten ihn die Ungarn Menumorout, „weil er sich mehrere Geliebte hielt". Den Großvater von Menomorout nannte der Gestaschreiber Morout[32]. Mit den sehr gemischten, auch einander widersprechenden Bezeichnungen und Einzelheiten liefert Anonymus selbst einen klaren Beweis dafür, daß man auch in Menumorout keine wirkliche historische Gestalt erkennen kann. Im Komitat Bihar sind zwei Siedlungen aus dem Mittelalter bekannt (Marouch und Marouthlaka), aus deren Namen Anonymus die Person von Morout ins Leben rufen konnte[33]. Da jedoch das mährische Volk in der ungarischen Sprache des Mittelalters *marót (morout)* genannt wurde, ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß im Namen Morout der Name der Mähren seine Verewigung fand[34]. Ist dies der Fall, so ist die Verwirrung noch größer, da der Name des Fürsten, der Beziehungen zum Balkan hatte, `mährisch´ bedeutet, während seine Untertanen Chazaren waren. Im zweite Glied des Namens Menumorout (-morout) ist entweder ein Ortsname im Komitat Bihar oder der Name des mährischen Volkes erhalten geblieben. Obwohl vom ersten Glied (Menu-) angenommen wurde, daß es ein türkisches Wort mit der Bedeutung ´groß´ sei und somit der Name Menumorout `großmährisch´ bedeuten würde[35], müssen wir in dieser Hinsicht Anonymus glauben, weil er den Namen prägte. Dem Gestaschreiber zufolge steht der Name von Menumorout damit im Zusammenhang, daß er viele Geliebte hielt. Da das Wort *mén* auf Ungarisch ´männliches Pferd´, also ´Hengst´ bedeutet, deutet das Erstglied Menu- auf die Männlichkeit des Namenträgers hin. Somit äußerte sich Anonymus selbst darüber, auf wie viele Weisen und mit wie viel Kreativität er die Gegner der landnehmenden Ungarn kreierte. Dazu war er gezwungen, weil er weder in den schriftlichen Quellen noch in der mündlichen Überlieferung etwas fand, was er in seiner Gesta hätte verwenden können. Da die *Gesta Hungarorum* ein romanenhaftes Werk ist[36], das es nicht bei einer kurzen Darstellung der Ereignisse beläßt, sondern eine ausführliche Erzählweise aufweist und zahlreiche Episoden enthält, brauchte der Verfasser viele Gestalten, die er durch seine schöpferische Phantasie ins Leben rief. Er kreierte auf diese Weise nicht nur die Gegner der Ungarn, sondern auch die Mehrheit der landnehmenden Fürsten[37]. Aus all diesen Ausführungen lässt sich schlussfolgern: Wie die ungarische Geschichtsschreibung bei der Rekonstruierung der Ereignisse der Landnahme nicht auf die Gesta bauen kann, so können auch die rumänische und bulgarische Historiographie keine Schlüsse in Bezug auf die Geschichte der Bulgaren oder die Rumänen Ende des 9.Jahrhunderts ziehen.

Бележки

[1] Stefan Pascu: Voievodatul Transilvaniei. I.[2] Cluj 1972. 66-92.; Adrian Bejan: Banatul în secolele IV-XII. Timi°oara 1995. 104-112.

[2] St. Lischev: Zur Frage über die Lage der Stadtgemeinden in den Feudalstaaten der Balkanhalbinsel (X-XV. Jahrhundert.) Études Historiques 3 (1966) 95-109.; Hri°to Dimitrov: B´lgaro-ungarski otnošenija prez srednovekovieto. Sofija 1998. 44-70.

[3] Annales Fuldenses. Recognovit Fridericus Kurze. Sriptores rerum Germanicarum in usum Scholarum. Hannoverae 1891. 122.; siehe noch Djula Krišto: K voprosu o bolgarskom vladyèestve na Al'fel'de v 9 v. In: Dokladi. 6. B'lgarskite zemi v drevnostta. B'lgarija prez srednovekovieto. Vtori mezdunaroden kongress po b'lgaristika. Sofija 1987. 265-272.; Kristó, Gyula: A 10. századi Erdély politikai történetéhez. Századok 122 (1988) 30-33.

[4] Kristó, Gyula: Rómaiak és vlachok Nyesztornál és Anonymusnál. Századok 112 (1978) 623-661.

[5]. Kristó, Gyula: Szempontok Anonymus gestájának megítéléséhez. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica 66 (1979) 45-59. (Beide dieser Arbeiten sind in folgendem Band zu lesen: Kristó, Gyula: Tanulmányok az Árpád-korról. Budapest 1983. 132-190., 498-511., 369-392., 575-579.)

[6] Thoroczkay, Gábor: Anonymus latin nyelvû forrásai. Historiográfiai áttekintés. Turul 72 (1999) 108-117.

[7] Györffy, György: Bevezetõ. In: Anonymus Gesta Hungarorum. Hasonmás kiadás. Budapest 1975. 17.

[8] Gyula Kristó: Hungarian History in the Ninth Century. Szeged 1995. 175-203.

[9] Die Gesta Hungarorum des anonymen Notars. Die älteste Darstellung der ungarischen Geschichte. Unter Mitarbeit von László Veszprémi herausgegeben von Gabriel Silagi. Ungarns Geschichtsschreiber. 4. Sigmaringen 1991. 74-75.

[10] Gy. Györffy: Abfassungszeit, Autorschaft und Glaubwürdigkeit der Gesta Hungarorum des anonymen Notars. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 20 (1972) 209-229.; Gyula Kristó: Die Arpadendynastie. Die Geschichte Ungarns von 895 bis 1301. Budapest 1993. 183-184.

[11] V. D. Koroljuk: Slavjane, vlahi, rimljane i rimskie pastuhi vengerskogo "Anonima". In: Jugo-vostoènaja Evropa v srednie veka. I. Kisinov 1972. 144-159.; s. dazu noch V. P. Šušarin: Russko-vengerskie otnošenija v. IX. v. In: Me dunarodnye svjazy Rossii do XVII. v. Moskva 1961. 131-180.

[12] S. z.B. N. Stoicescu - I. Hurdubeþiu: Continuitatea Daco-Romanilor în istoriografia românã þi strainã. Bucure°ti 1984. 174-181.

[13] Das in in der Fußnote 9 zitierte Werk 74-75.

[14] Hristo Dimitrov: das in der Fußnote 2 zitierte Werk 47-53.

[15] Eckhardt, Sándor: Anonymus dölyfös bolgárjai. Magyar nyelv 56 (1960) 248-250.; Gyula Moravcsik: Der ungarische Anonymus über die Bulgaren und Griechen. Revue des Études Sud-Est Européennes 7 (1969) 167-174.; Benkõ, Loránd: Ómagyar szólás nyomai Anonymusnál. Magyar Nyelv 92 (1996) 188-189.; siehe noch István Kapitánffy: Der ungarische Anonymus und Byzanz. In: Byzance et ses voisins. Mélanges à la memoire de la Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance. Redigé par Therèse Olajos. Acta Universitatis de Attila József nominatae. Opuscula Byzantina. IX. Szeged 1994. 69-76.

[16] Deér, József: A románság eredetének kérdése a középkori magyar történetírásban. In: Magyarok és románok. Szerk. Deér, József - Gáldi, László. Bp. 1943. 94-110.

[17] Kristó, Gyula: das in der Fußnote 4 zitierte Werk 656.

[18] Das in der Fußnote 9 zitierte Werk 88-91.

[19] Benkõ, Loránd: Név és történelem. Tanulmányok az Árpád-korról. Budapest 1998. 16-17.

[20] Das in der Fußnote 9 zitierte Werk 112-113.

[21] Kristó, Gyula: Das in der Fußnote 4 zitierte Werk 632.

[22] Inokai Tóth, Zoltán: Tuhutum és Gelou. Hagyomány és történeti hitelesség Anonymus mûvében. Századok 79-80 (1945-1946) 57., 84.; Benkõ, Loránd: Das in der Fußnote 19 zitierte Werk 21.

[23] Das in der Fußnote 9 zitierte Werk 52-53., 62-63., 66-67., 92-93., 98-99.

[24] Bóna, István: Az Árpádok korai várai. Debrecen 1998.2 47.

[25] Benkõ, Loránd: Mi a helyzet Zalán vezér neve és személye körül? Magyar Nyelv 91 (1995) 402-411.

[26] Gyula Kristó: Les Kean dans le bassin carpatique. In: Szegedi bolgarisztika - Segedskata b'lgaristika. Hungaro-Bulgarica. V. Szeged 1994. 11-24.

[27] ªtefan Pascu: Das in der Fußnote 1 zitierte Werk 28-32.

[28] Das in der Fußnote 9 zitierte Werk 52-53., 102-105.

[29] Gy. Kristó: Ajtony and Vidin. In: Turkic-Bulgarian-Hungarian Relations (VIth-XIth Centuries). Studia Turco-Hungarica. V. Budapest 1981. 129-135.

[30] Kristó, Gyula: Das in der Fußnote 5 zitierte Werk 46.

[31] Benkõ, Loránd: Das in der Fußnote 19 zitierte Werk 18.

[32] Das in der Fußnote 9 zitierte Werk 52-53., 66-67., 78-79., 116-119.

[33] Györffy, György: Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza. I. Budapest 1963. 642. Siehe noch: Benkõ, Loránd: das in der Fußnote 9 zitierte Werk 18

[34] Györffy, György: Krónikáink és a magyar õstörténet. Régi kérdések - új válaszok. Budapest 1993. 17-27.

[35] Váczy, Péter: A magyar történelem korai századaiból. História Könyvtár. Monográfiák. 5. Budapest 1994. 26.

[36] Kristó, Gyula: A történeti irodalom Magyarországon a kezdetektõl 1241-ig. Irodalomtörténeti füzetek. 135. Budapest 1994. 23-43.

[37] Kristó, Gyula: Elõd. A magyar õstörténet- és krónikakutatás egy fejezete. Budapest 2000.

ОБИЧАИ ЗА КРЪЩАВАНЕ НА ПЪРВОРОДНИТЕ СИНОВЕ НА БЪЛГАРСКИТЕ ЦАРЕ И БОЛЯРИ ПРЕЗ XIV В.

Александър Кузев

В православна България и досега е запазен обичаят първородния син да се кръщава на дядо си по баща. Поради това у нас изобилстват двойните еднакви имена – лично и дядово, като Димитър Димитров, Иван Иванов, Петър Петров, Стоян Стоянов и др.

Този обичай – на първородният син да се дава името на дядо му по баща – води началото си поне от XIV в. в българските царски и болярски семейства. Заслужава да се спомене, че такъв обичай се е спазвал и в императорската династия на Палеолозите.[1]

Сред българските царе ще посоча първо Теодор Светослав, който на баща си кръстил своя син Георги Тертер. Следващият цар Михаил III Шишман Асен още като деспот във Видин (до 1323 г.)[2] трябвало да даде на първородния си син името, на мощният си съсед и тъст крал Стефан Урош II Милутин (1282-1321). Така този син на деспот Михаил получил Иван Стефан като име.[3] Видинският владетел кръстил вторият си син на баща си Шишман.[4] Според Кантакузин цар Михаил III Асен имал само двама сина.[5] Редица предимно наши автори твърдят, че този български цар имал и трети син – деспот Михаил във Видин[6], като се основават на изображението му и на деспотицата с надпис в църквата „Св. Богородица“ на с. Долна Каменица, сега в Сърбия, на около 13 км. от Княжевец[7]. Понеже не е възможно по тогавашния обичай деспот Михаил да кръсти сина си също Михаил, накрая подобно ще разчопля този случай.

Заслужава внимание името Михаил на цар Михаил III Асен и от къде идва. Предполага се основателно, че този цар е роден около 1280 г.[8] Възможно е неговият баща да е кръстил сина си на Михаил[9], единствен син на доскоро царстващия цар Константин Асен[10], роден преди 1272-1273 г., когато вече бил провъзгласен за съцар, а след това официално бил цар между 1277 и 1279 г., въпреки че майка му управлявала[11]. А цар Константин Асен кръстил сина си вероятно на Михаил III Палеолог, брат на тъща му.

Следващият цар (като се изключи краткото царуване на Иван Стефан) Иван Александър[12] вероятно е бил кръстен на севастократор Александър[13], брат на великия цар Иван Асен, чийто потомък бил царят[14]. Още като управител на Ловеч и областта, вероятно вече с титлата деспот, Александър се оженил за Теодора, дъщеря на влашкия войвода Иванко Бесараб (1310-1352)[15]. От

нея Александър имал трима сина. Първородния Михаил Асен[16] не кръстил на баща си Срацимир, а на вуйчо си царстващ тогава под името Михаил III Асен[17]. Възможно е сам царят да е станал кръстник на Михаил Асен. На втория си син деспот Александър дал името на баща си деспот Срацимир[18]. Третият му син получил името Иван Асен[19], очевидно кръстен на Иван Асен II[20]. Третият син на Иван Александър починал рано, вероятно по времето на голямата чумна епидемия, известна с името Черната смърт, през 1348 г. Вече като цар Иван Александър имал от втората си жена Сара-Теодора поне двама сина. Първият, Иван Шишман, получил титлата „млад цар" като багренороден първороден син[21]. Той вероятно е бил кръстен от баща си на племенника му Шишман[22], син на царевия брат Михаил[23]. Тези двама се споменават само в Ямболския надпис, който на новобългарски гласи: В дните на благоверния цар Иван Александър, синът на брат му Михаил, господин Шишман, постави този стълб пред Дъбилин. Бе 1356/57 година...[24] Очевидно господин Шишман вече е бил зрял мъж, щом му поверили важно държавно дело и поради това е възможно той да е станал кръстник на Иван Шишман. Дригият си син от втората му жена Иван Александър кръстил очевидно на починалия си син Иван Асен от първата си жена. Този обичай е запазен до ново време. Иван Асен[25], подобно на Иван Шишман и тримата си братя от първия брак на цар Иван Александър, също бил наречен „цар", което се вижда в Лондонското четвероевангелие в миниатюрата с родителите си и с младия цар Иван Шишман. Тук обаче Иван Асен е облечен в деспотско одеяние без двуглави орли.

Според мен има основание да се предполага, че Иван Александър е имал трети син от втория си брак, роден след църковния събор в Търново през 1359/60 г. (на който са присъствали с баща си Иван Шишман и Иван Асен), с името Михаил Асен, кръстен на починалия му първороден син от първата си жена, Михаил Асен, съцар. Защо предполагам да е имало трети син от втория брак на Иван Александър с името Михаил Асен? Защото в Безименната българска летопис става дума за двама Александрови сина Асен и Михаил в събитие, което не може да се датира в 1382 г., а към 1385 г.[26] Цитатът в тази летопис е добре известен: „И премина Мурад, сина Орханов, с турците в 1385 г. (годината 1326 г. е безмислена – едно от немалкото сгрешени буквени съчетания на годините, сгрешени от преписвачите; вярно е посочена годината на смъртта на Орхан и възшествието на Мурад) и се отправиха против Средец. Българските войски се събраха под началството на Александровия син Асен (Иван Асен от втория брак на Александър) и стана голям бой. Тогава убиха Асеня и погина голямо множество от българите. Българите отново се събраха под началството на Михаил, сина на Александър, но и него убиха, като пленихa множество народ и го отведоха през Галиполи"[27]. Очевидно двамата сина Михаил Асен и Иван Асен от първата жена на Иван Александър не може да се отъждествят с епизода в битките пред Средец. Първо, защото Иван Асен е починал дълго време преди възшествието на султан Мурад I в 1326 г. Засега не е известна годината на завършването на Ватиканския препис на Манасиевата хроника, но това е станало поне 10-12 години по-рано от Лондонското евангелие[28]. А в тази хроника три миниатюри показват мъртвия вече Иван Асен. Що се отнася до Михаил Асен, първороден син и съцар на Иван Александър, той

най-късно до края на 1355 г. вече е бил починал[29]. Следователно и той не може да бъде оня Михаил в епизода със Средец.

Цар Иван Шишман кръстил първородния си син и вероятно и съцар на баща си Александър[30]. Освен това според Синодика на Българската църква цар Иван Шишман имал и други деца, между които и синове: „На Кераца, дъщеря на великия цар Иван Шишман, вечна памет, и на неговия син Асен и на другия негов син Асен и на други негови чада, вечна памет“[31]. Очевидно цар Иван Шишман имал починал син Иван Асен. На втория си син, вероятно това е бил Фружин, с това странно име баща му искал да оживее и той наистина дълго живял[32]. На следващия си син, подобно на баща си, Иван Шишман дал отново името Иван Асен.

Фружин, макар да живял дълго в емиграция след 1395 г., особено в Унгария, споменат за последен път в 1444 г., спазил обичая и като на баща си кръстил сина си Шишман[33].

Видинският цар Иван Срацимир[34], единственият останал жив син на цар Иван Александър от първия му брак, дълбоко обиден на баща си, който го лишил от престолонаследие в Търново заради багренородния Иван Шишман, негов малък полубрат, и поради това вместо Александър по обичая, дал на единствения си син името Константин[35]. Възможно е на сръбския владетел на Велбъжд и на част от Македония господин Константин да е кръстил сина на Срацимир, който вероятно бил сприятелен с него – двамата са известни покъсно като верни турски васали. Не е изключено името Константин в случая да идва от деспот Константин, съпруг на Кера Тамара[36], изобразени на миниатюра от Лондонското евангелие. И накрая може цар Иван Срацимир сам да е избрал името на сина си Константин. Тук ще припомня за „Срацо, внук на великия епикерний Срацимир“ в един надпис от Шуменската крепост, изсечен по случай посещението на цар Иван Шишман в този град[37].

Накрая се връщам към деспот Михаил, т. нар. трети син на цар Михаил III Шишман Асен. Всъщност Иван Божилов, който много подробно се занимава с деспот Михаил, предполага много предпазливо, щото този сановник е втори син на цар Михаил III Асен. Понеже първородният син бил провъзгласен за съцар, то вторият по византийската практика получил титлата деспот и апанажно владение Видин[38]. Както вече се посочи, единственият извор за деспот Михаил е надписът между неговия образ и на съпругата му в църквата на с. Долна Каменица, някога във Видинско. За тях е натрупана много литература, като по-новата е посочена от Ив. Божилов. Изображенията на деспота и жена му и на ктиторите ползвам от малката книжка с отлични фотографии на Лиляна Мавродинова[39].

Накратко ще се спра на ктиторските изображения, за да се разбере, защо са изобразени деспот Михаил с жена му. В горния притвор на западната страна е изобразен млад мъж, гологлав, с къса брада и мустаци, с дълга до раменете коса. Носи скъпа, дълга дреха, пристегната в кръста със широк колан с отвесни металически апликации. От лявата страна, по тогавашната мода, виси дълъг край на колана. С дясната ръка държи модел на църквата с жена му. Отляво на ктитора е синът му, също със скъпо облекло, пристегнато с колан. Ктиторката е с покрита глава – шапка с воал, а дъщеря им до нея също е с покри-

та глава, може би забрадка. В наоса същият ктитор е изобразен с модела на църквата, а до него вероятно е неговият брат, също гологлав, с къса брада и мустаци и много дълга коса, разстилаща се под раменете. Той също е пристегнат с колан, чийто край също виси край лявата страна. От дясната страна се вижда русата глава на малко момче.

Следователно главният ктитор очевидно е болярин, който е дал средства за строежа и зографисването на църквата. Едва ли е бил местен болярин, защото е разполагал с много пари. Това означава, както бележи Л. Мавродинова, че деспот Михаил е бил владетел на областта[40].

По западната стена на предверието в църквата са изобразени от лявата страна деспот Михаил, отдясно жена му, а между тях два реда надпис, който първоначално е бил четири реда, ала те напълно са изтрити. Запазените два реда гласят: **Мнхаиль деспо̀ въ ха ба въ̀рь: с̈ь Мнхаила цр̀ъ.** Деспотът е облечен в затворена дреха, пристегната в кръста с колан. Отпред е имало в два реда отгоре надолу двуглави орли, както се полага на деспот. Това се вижда ясно по дрехата на деспот Константин в миниатюрата със съпругата му Кера Тамара и другите две дъщери на цар Иван Александър. По дрехата на деспот Михаил наистина се виждат няколко орли с две глави. А „бисерите“ по дрехата му показват кройката ѝ, която е почти същата като на деспот Костантин, с малка разлика.

На главата на деспот Михаил има корона с трапецовидна форма. Тя е допълнително нарисувана, защото подчертано излиза извън главата му от лявата му страна, а пропендулиите от короната висят несиметрично от двете страни на лицето. Тази корона е царска, защото прилича на короната на император Константин в изображението в същата църква на св. Константин и св. Елена. Короната на св. Константин стои много добре на главата му, а пропендулиите висят симетрично, защото те са нарисувани заедно с главата, а не допълнително[41]. Следователно деспот Михаил вместо деспотска корона, каквато има деспот Константин от миниатюрата на Лондонското евангелие, има допълнително нарисувана и несиметрично поставена на главата царска корона.

Според Ив. Божилов вероятно през 1324 г. деспот Михаил е бил навярно лишен от получения преди година по-рано апанаж и заедно с майка си и братята си изпратен на заточение. И понеже при раставрацията им през 1330 г. и особено след превратa през 1331 г. се споменават само Ана-Неда и двамата ѝ сина Иван Стефан и Шишман[42]. Само не е ясно, как е бил лишен деспот Михаил от апанажа си – доброволно или насила. И защо да иде в заточение, като е могъл да избяга при вуйчо си Стефан Урош III Дечански (1321-1331), който не е имал добри чувства към цар Михаил III Шишман, защото прогонил сестра му? Ако деспотът би отишъл при краля, тогава изворите биха писали за него. Известно е само за бягството в Сърбия на Иван Стефан и майка му[43].

В България през XIII-XIV в. няма случай царят да даде на втори или трети син титлата деспот. Например синовете на цар Иван Александър от двата брака имат титлата „цар“.

Към необичайните инсигнии за деспот в изображението на деспот Михаил в църквата на Долна Каменица е трапецовидната царска корона вместо истинската деспотска корона горе с три зъба отпред, каквато е на деспот Конс-

тантин от Лондонското евангелие. Същата корона като деспот Константин има на главата си цар Иван Асен на миниатюрата с брат си цар Иван Шишман и родителите им в Лондонското евангелие. Необичайни за деспот са и пропендулиите с трилистник от бисери на деспот Михаил. Точно същите са пропендулиите на цар Иван Александър в същата миниатюра. И накрая, също необичайно за деспот, Михаил държи голям скиптър с кръст накрая с десницата си. Точно същият скиптър с дясната ръка държи и Иван Александър в същата миниатюра. Л. Мавродинова на пропендулиите и на скиптъра правилно гледа като на царски инсигнии, ала обяснението им е явно измислено: деспот Михаил е първороден син на цар Михаил Шишман и е изобразен в началото на бащиното си царуване, защото носи знаците на царската власт. А ги носи, понеже бил престолонаследник[44]. Съвсем невярно е твърдението на същата авторка, че двуглавият орел означавал принадлежност към царското семейство[45]. В православните страни България и Сърбия, а по-късно и в Русия двуглавият орел се появява от Палеологовата династия – от края на XIII и началото на XIV в. Друг автор пък изобразява деспотската корона, от която висят царски трилистни пропендулии[46].

Сега запазеният надпис много смущава. Всъщност той е разделен на две части от две точки[47]. С две точки са разделени например името на деспот Константин, зет царев, от името на съпругата му, а нейното име от това на сестра ѝ Кераца. И така надписът до деспот Михаил гласи: Михаил деспот в Христа бога верен. Втората част гласи: син Михаил цар... (надписът продължава в още два реда, ала са изтрити). Следователно не е известно кой е син на Михаил цар.

Формулата в надписа „Михаил деспот в Христа бога верен" няма никакъв смисъл, защото звучи незавършено. Например в Боянската църква надписът към образа на цар Константин Асен гласи: „Константин в Христа бога верен цар и самодържавец"[48]. Цар Иван Александър под Зографската си грамота от 1342 г. се подписва: „Йоан в Христа бога верен цар. и самодържавец на всички българи. Александър"[49]. Тук отделните части на титулатурата са разделени с точки. А ето и титулатурата на сръбския деспот Иван Драгаш в грамотата от 1 юни 1377 г. „Христа бога благоверен Иван деспот Драгаш"[50]. И накрая: „Влъкът въ ха ба благовъ҃ ѣ҃ъ, братъ Стефа҃а деспота"[51]. Следователно след формулата „В Христа бога верен" не може да следва син или брат, а някаква титла – цар, деспот или просто „господин", означаващо господар. Едва тогава може да следва брат или син.

Съпругата на деспот Михаил от дясната му страна, чрез малките „бисери" е показана поне горната част от кройката на тясната ѝ дреха. Тя е почти същата като на съпруга ѝ, ала има допълнителна украса от едри „бисери" и между тях неясни големи изображения на двете страни, а горе на лявата ѝ страна има малко кръгче също с неясно изображение. Върху главата на деспотицата над скриваща косата ѝ дълга забрадка, разтилаща се по раменете ѝ, е поставена затворена заоблена корона. Тя в средата горе има елипсовидно кръгче също с неясно изображение. Според М. Й Р. Любинкович познатите изображения на деспотиците от XIV-XV в. нямат короната на деспотицата в църквата на Долна Каменица[52]. Тук заслужава да се отбележи, че изображенията на жени в стенописи и миниатюри – било царици, царски дъщери или аристократки чрез ко-

рони или други покрития скриват напълно косите им, докато съответно на съпрузите им косата се вижда.

По-рано край изображението на деспотицата в църквата на Долна Каменица също е имало четиреден надпис, сега почти напълно изтрит. Все пак нещичко се виждало – останали две думи от първите два реда и част от името на деспотицата[53]:

NNa деспо
дъщн

Името на деспотицата може да бъде допълнено само като ANNa, а не Ирина или Елена[54].

Деспот Михаил има малка брада и много дълга коса, която се спуска надолу под раменете. Изглежда прекалено дългите коси са били провинциална видинска мода на аристократите, за разлика от столицата Търново.

Има известни основания да се предполага, че зографът вероятно не е виждал деспотското семейство във Видин и ги е рисувал или по памет или наизуст в предверието на църквата в Долна Каменица. Прави впечатление, че деспотица Анна и св. Елена имат еднакви лица. Освен това имат еднакво забраждане и формата на коронite им са еднакви. Има и разлики: св. Елена като царица има друга украса на короната и богато украсена дреха[55].

Вероятно когато зографът и неговият помощник още рисували в църквата, дошла вест да се добавят към изображенията на деспотското семейство царски инсигнии. Те нарисували коронite, а на деспота много несръчно. На него добавили бисерните висулки и скиптър. Навярно били виждали царски инсигнии в някоя църква, в която е бил изобразен предишния дълго управлявал цар – Теодор Светослав.

Добавените царски инсигнии означават, че деспот Михаил, владетел на Видин и областта, е бил избран за цар от болярите в Търново след смъртта на цар Георги Тертер. Следователно изобразеният в църквата на с. Долна Каменица деспот Михаил през 1323 г. станал цар Михаил III Асен и няма никакъв друг деспот Михаил, син на този цар, защото това е невъзможно. Не може царят да кръсти свой син на собственото си лично име. Очевидно той още от 1323 г. дал на брат си Белаур да управлява Видин и областта[56].

Бележки

[1] Сменяли се имената Михаил и Андроник

[2] **Божилов, Ив**. Фамилията на Асеневци (1186-1460) генеалогия и просопография. С., 1985, с. 119-120.

[3] Пак там, с. 139-140.

[4] Пак там, с. 142-143.

[5] Cant. III, 2: II, 19-20.

[6] **Божилов, Ив.** с. 144-146.

[7] Пак там, с. 146, бел. 7.

[8] Пак там, с. 119 и бел. 7.

[9] Пак там, с. 118.
[10] Пак там, с. 115-116.
[11] Пак там, с. 118.
[12] Пак там, с. 149 и сл.
[13] Пак там, с. 92-93.
[14] Пак там, с.435-447.
[15] Пак там, с. 167. Иванко Бесараб не е имал второ име Александър.
[16] Пак там, с. 192-195.
[17] Пак там, с. 121 и сл.
[18] Пак там, с. 197 и сл. за Срацимир; за деспот Срацимир с. 138.
[19] Пак там, с. 210-212.
[20] Пак там, с. 77 и сл.
[21] Пак там, с. 241.
[22] Пак там, с. 236.
[23] Пак там, с. 184.
[24] Пак там, с. 236.
[25] Пак там, с. 234.
[26] **Fabinger, Fr.** Beitäge zur Frühgeschichte der Türkenherschaft in Rumelien (14. 15. Jahrhundert). Brünn (München) Wien, 1944: III. Die Einnahme von Sofia durch die Osmanen, S. 65-79.
[27] **Дуйчев, Ив.** Из старата българска книжнина. II. С., 1944, с. 267.
[28] В Манасиевата хроника цар Иван Александър е показан с голяма черна брада, а в Лондонското евангелие тя е раздвоена и заедно с косата силно посивяла – вж. **Божилов**, с. 165-166.
[29] Пак там, с. 192-195.
[30] Пак там, 241-242.
[31] Пак там, с. 245-246.
[32] Пак там, с. 242-244.
[33] Пак там, с. 244.
[34] Пак там, с. 197 и сл.
[35] Пак там, с. 237-239.
[36] Пак там, с. 214-216.
[37] **Кузев, А.** Великият епикерний Срацимир – виден български сановник през XIV век. – Векове, 4, 1975, с. 14-17.
[38] **Божилов, Ив.** с. 144-148.
[39] **Мавродинова, Л.** Църквата в Долна Каменица. Текст и илюстрации. С., 1969.
[40] Пак там, с. 17 и илюстрации 20-23.
[41] Пак там, ил. 17-19 и 38-39.
[42] **Божилов, Ив.** с. 139-143 и 146.
[43] Пак там, с. 140.
[44] **Мавродинова, Л.** с. 19-20.
[45] Пак там, с. 19.
[46] **Атанасов, Г.** Инсигнии на средновековните български владетели (корони, скиптри, сфери, оръжия, костюми, накити). Плевен, 1999, с. 214, обр. 68: примерна реконструкция на деспотска корона. Авторът има очевидно предвид деспот Михаил в изображението му в църквата на с. Долна Каменица. Ако беше прочел елементарната литература, щеше да разбере, че тези висулки са царска инсигния – точно същите носи цар Иван Александър на миниатюрата в Лондонското евангелие. Тъкмо същата миниатюра посоченият автор е дал като приложение.
[47] **Мавродинова, Л.** с. 6, надписът най-горе.
[48] **Петров, П, В. Гюзелев (съставители).** Христоматия по история на България. 2. София, 1978, с. 302.

[49] **Дуйчев, Ив.** с. 72 и 76.

[50] Христоматия по история на България, 2, с. 278-270.

[51] **М. Лубинковић, Р. Лубинковић.** Цркква у Доној Каменици.- Старинар, н.с. I, с. 55.

[52] Пак там, с. 69.

[53] **Мавродинова, Л**, с. 19.

[54] Пак там, 20. Мавродинова правилно оспорва някои сръбски четения за името Елена, ала предлага „Ирина или друго подобно име“. Двете букви NN и буква а накрая доказва, че името може да бъде само Анна.

[55] Пак там, илюстрации 19 и 39.

[56] **Божилов, Ив.** с. 134-136.

LABEUR ET SOUFFRANCE DANS LES SOURCES BYZANTINES

T. C. Lounghis, Athènes

Lorsque Procope de Césarée nous affirme, qu' il est fort laborieux pour un bâteau non armé et équipé *(νηὶ ἀπαρασκεύῳ μοχθηρὸν)* de traverser la vaste mer[1], ce qu' il faudrait en retenir sont, sans doute, l'armature et l'équippement recommandés bien connus à l' époque, en ce qui concerne les vaisseaux. Comparé à un passage de la Vie de St. Joannice, selon lequel la vie humaine ressemble à une frèle embarcation dans une mer inconnue où l' on ne sait guère quand la tempête éclatera[2], le passage de Procope en question semble indiquer l' effort immense que doivent consacrer les hommes pour surmonter les obstacles de la Nature. Le sens, par conséquent, de l' adjectif *μοχθηρός* ici ne doit pas être tout simplement „laborieux" ou encore „pénible", mais plutôt „laborieux, menant à un terme qui semble sinistre". Dans la Vie de St. Théodore de Sykeôn, par exemple, il est question du „tourment de la vie laborieuse" *(ἡ τοῦ μοχθηροῦ βίου ταλαιπωρία)*[3], ce qui veut dire que la vie est un tourment, parce que pendant toute sa durée l' homme ne fait que peiner, que tâcher. Anne Comnène mentionne également „la souffrance qui provient des labeurs" *(τὴν ἐκ τοῦ μόχθου κακοπάθειαν)*[4] *et* ceci coïncide, plus ou moins, avec la difficulté qu'on rencontre, lorsqu'on aspire à des buts d'une grande envergure. Dans un édit de Justinien II conservé dans le *De administrando imperio* il est à signaler que la Providence est secondée sur terre par les labeurs impériaux[5]. De son côté, le savant universel du XIVe siècle Nicéphore Grégoras qui scrute avec persistance le passé, constate que, de tous ceux qui ont peiné du temps de l" Antiquité, il n' y eut des recompensés que dans le cas des mercenaires grecs, dits *Myrioi*[6]. L' expression „peiner tout le long de la vie sans récompense" *(μοχθεῖν διὰ βίου)* ressemble à un lieu commun, pendant que le savant Georges Pachymère souligne que, l'emporter sur les ennemis comporte „une grande souffrance et un grand labeur" *(πόνῳ πολλῷ καὶ μόχθῳ)*[7]. Dans ce dernier cas, c'est sans doute l'addition du terme „souffrance" *(nônoç)* qui comporte la connotation du succès des efforts, ce qui n'est pas évident lorsque, dans une phrase, on ne rencontre que le terme „labeur" (*μόχθος*) uniquement.

Dans les sources byzantines en effet, le sens du mot *πόνος* (peine ou souffrance) se réfère presque toujours à un succès qui couronne les efforts humains ou, ce qui plus est, à une récompense adéquate. La propriété privée est le fruit des „souffrances paternelles" *(γονικῶν πόνων)* dans la Chronographie de Théophane[8], pendant que dans la Vie du patriarche Germain (715-730) chacun est censé jouir

des fruits „de ses propres peines" *(τῶν οἰκείων πόνων)*[9], avec un passage parallèle dans la Vie de Nicéphore de Médikion[10]. St. Nicolas Studite réussit à faire prospérer son couvent *πόνοις πολλοῖς*[11] et il vécut assez pour pouvoir constater le succès de ses peines[12]. Dieu a béni les nombreuses souffrances du patrice Nicétas[13]. Il arrive quelquefois, d'après Pachymère, que les souffrances et „les sueurs" *(ἱδρῶτες) des* parents créent tout un état[14] et il se peut encore que les souffrances et fatigues d' un ascète le conduisent à la dignité patriarcale, comme nous démontrent les exemples de Théodote II en 1151[15] et d' Athanase 1er en 1289[16]. Lors de son ascension au trône patriarcal en 843, le moine Méthode nous est présenté comme ayant sauvé „les traits incorruptibles de la vertu *(σώσας πόνοις καὶ κόποις τὰ τῆς ἀρετῆς ἀδιαλώβητα)*[17] par ses labeurs et souffrances. Dans la Vie de Théodore de Sykeôn nous retrouvons la „rémunération de ses peines et efforts" *(τὴν τῶν πόνων καὶ ἀγώνων αὐτοῦ ἀντίδοσιν)*[18], dans la Vie de Joannice, nous avons l'expression lourde „se donnant de souffrance à souffrance" *(ἐκ πόνων εἰς πόνους ἀποδυόμενος)*[19], Pachymère parlera du „relâche des souffrances" *(τὴν τῶν πόνων ἄνεσιν)*[20], Grégoras mentionnera „les récompenses des peines" *(τὰ τῶν πόνων ἔπαθλα)*[21], dans le Départ de Mazaris à l'Hadès il y a l'expression „vers un relâche et une trêve des peines" *(πρὸς ἄνεσιν καὶ πόνων ἀνακωχὴν)*[22] Au niveau purement impérial, après sept ans de guerre perse, Anastase 1er parvient à restaurer la ville d' Amida *πολλοῖς πόνοις* [23], après six ans de guerre perse également, Héraclius rentre vainqueur à Constantinople „ayant traversé de nombreuses souffrances" *(πολλοὺς πόνους διανύσας)*[24], Basile 1er tâche d'étendre les frontières de l'empire „par ses propres peines" *(οἰκείοις πόνοις)*[25], parce qu' il sait bien que les victoires sont gagnées „par peines et sueurs" *(ἱδρῶσι καὶ πόνοις)*[26], Alexis 1er Comnène aurait accompli encore davantage s' il n'avait pas été empêché par „des peines et des dangers successifs" *(πυκνοὶ πόνοι καὶ κίνδυνοι)*[27]. De concert avec leur peuple, les empereurs de Nicée parviennent à freiner les activités des Italiens „versant incéssament de la sueur à des peines successives et à des guerres insurmontables" *(συχνοῖς πόνοις καὶ ἀκαταγωνίστοις πολέμοις ἐνιδροῦντες)*[28] et, en échange des peines de Michel VIII Paléologue, Dieu lui a réservé, entre autres, de pouvoir proclemer son fris Andronic co-empereur[29]. Par une expression condensée et éloquente en même temps Nicéphore le patriarche nous transmet les termes du général perse Sahin: „votre peine et votre sollicitude deviendront délassement et rejouissance " *(εἶς τε τὸ ἄμοχθον καὶ τὸ εὔθυμον ὁ πόνος ὑμῖν καὶ ἡ φροντὶς περιστήσεται)*[30].

Ainsi donc, étant donné que les peines et les souffrances sont un trait commun de toutes les catégories de la population byzantine, il y a lieu de croire que la récompense est aussi à la portée de tout le monde, des paysans[31] à l'empereur. „Les espoirs renforcent les souffrances et les souffrances font naître des espoirs", écrit d' une verve incomparable Photius à Boris de Bulgarie[32] dans une lettre où, comme il est bien connu, le roi bulgare est désigné comme „rejouissance de mes (= de Photius) peines *(ἄγαλμα τῶν ἐμῶν πόνων)*[33].

Il en est de même, ou presque, en ce qui concerne le terme fameux *κάματος* (fatigue ou, plus simplement, travail, préoccupation pénible), dont le sens peut acquérir toutefois des dimensions variables, selon les buts qui l'imposent aux personnes. Sous Basile Ier, deux magistri invoquent „leurs travaux et peines pour le

bien commun" *(ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ κάματος καὶ πόνους αὐτῶν)*[34]; sous Manuel Ier, les chefs militaires étrangers „participent aux préoccupations pénibles des Romains" *(πκοινωνοῦσι Ῥωμαίοις καμάτων)*[35]. Avec le fanatisme noble qui lui est propre, Anne Comnène déclare accomplir *„ἄθλους καὶ καμάτους* (ici les deux termes coïncident dans le sens de „travaux pénibles" à la façon d'Hercule)[36] pour glorifier ses parents impériaux; dans un autre passage, elle certifie que le roi germanique Henri IV (1056-1106) accomplit „la tâche convenue" *(συμφωνηθέντα κάματον)* par son traité avec Alexis Ier (il s'agit ici de la guerre contre les Normands en Italie)[37]. De son côté, Alexis, qui se repose avec son armée *τὴν πολλῶν κάματον*[38], exhorte l'émir Abou'l Kasim à mettre fin aux hostilités et, de même, „de se dispenser des travaux pénibles et de jouir en plus de rémunérations généreuses" *(καὶ πολλῶν καμάτων ἑαυτοῦ ἀπαλλάξαι δωρημάτων τε δαψιλῶν ἐπαπολαῦσαι)*[39]. Il s'agit ici, bien-sûr, des préoccupations guerrières *(πολεμικοὶ κάματοι)* mentionnées également par Cinnamos[40] et Choniate[41], qui provoquent d' habitude un affaiblissement général *(πάρεσιν)*[42], et qui sont à distinguer de la fatigue par la marche *(τὸν τῆς ὁδοιπορίας κάματον)*[43], qui est connue par les Vies de Saints antérieures[44]. D'une façon générale, les *κάματοι* comportent des efforts *(κόποι)*[45] et, lorsqu' il s'agit d'un travail intellectuel, là il est question de „grands soins" *(μελέταις μεγάλαις)*, comme il est dit à propos dans le préambule de Génésios[46]. Le *κάματος* humain dure plusieurs décénnies, comme il est dit dans la Vie de Théodore de Sykeôn[47], pendant que, dans une admirable association de souffrance, labeur et préoccupation pénible, une vraie confusion *(κυκεὼν)*, le docte Nicéphore Gregoras admire la Providence divine, qui a daigné d'attribuer „une vie pour accomplir des travaux sans fatigue et pour tâcher l'impossible"[48]. La vie de l'homme ordinaire byzantin se termine d'habitude par la constatation de l'impossible sur terre[49].

Le jour se lève pour les humains très tôt; „-Lève-toi, il est temps de travail" *(ἀνάστηθι...καιρὸς καμάτου ἐστι)*[50] commande -t'-on, et il n'est pas question de désobéir. Aux diverses forteresses, la porte est ouverte au lever du soleil et le menu peuple *ἐξέρχεται εἰς τὸν κάματον*[51]. A en croire Nicéphore Gregoras écrivant vers le milieu du XIVe siècle, les hommes ne prennent congé de la charrue et de la fourche que vers le coucher du soleil *(περὶ λύχνων ἀφάς)*[52], ce qui était d'usage depuis le temps de l'Antiquité. A la base de toute production sociale au Moyen Âge, l'agriculture ne cesse d'inspirer la littérature. D'après la Vie de Nicéphore de Médikion, exactement comme les saints sont à comparer aux meilleurs laboureurs de la terre[53], la parole divine est comparée au grain qui devient péniblement du blé, par plusieurs efforts et sueurs[54]. Saint Nicolas Studite au IXe siècle a cultivé la vertu, „étant labouré au jour le jour par la charrue des commandements (menée) par le Professeur commun à tous"[55]. Bien plus tard, Démétrius Cydonès parlera des „maux des misérables cultivateurs" *(τὰ πάθη τῶν ταλαιπώρων γεωργῶν)*[56], de façon de pouvoir constater l'uniformité misérable de la vie et de la fortune de la grande majorité de la population byzantine[57].

De la même façon que les bâteaux sont emportés par les vagues, l'agriculture est éprouvée par la grêle et les fléaux[58]; les cultivateurs ont peur de la pluie[59]. Étant donné ces conditions, „le secours par l'agriculture est petit et ignoble" *(ἡ ἀπὸ γεωργίας ἐπικουρία...μικρὰ καὶ ἀγεννὴς)*[60]. Les cultivateurs sont en pricipe des

gens sans aucune importance (*μηδαμινοὶ*)[61] et il n' y a pas au monde de chose plus facile que leur porter prejudice[62]. Lorsque dans les sources il est dit que les paysans „sont dénudés" (*γυμνοῦνται*[63]), cela veut dire qu' ils perdent tout leur avoir. De même que l'orateur paien de la fin du IVe siècle Libanius considérait que de nombreux hommes libres de son temps vivaient „encore plus misérablement que nos esclaves domestiques" *(ταλαιπωρότερον τῶν παρ' ἡμῖν οἰκετῶν)*[64], les paysans-cultivateurs du VIIe siècle sont comparés à des esclaves[65]. Pour eux, les périodes de prospérité, très relative, en effet, comme celle du règne de Jean III Vatatzès (1222-1254), sont bien rares et, surtout, brèves[66]. Peu après ce règne, un paysan porcher qui est loin d'être le plus pauvre de son district se nourrira uniquement de pain et des choux[67]. Vers la fin du VIIIe siècle, la nourriture de Saint Joannice, porcher également dans sa jeunesse[68], était encore plus frugale; il ne consommait que le pain que lui apportait un chevrier[69], mais ceci rentre, après tout, dans les cadres d' une conduite monastique bien rigoureuse[70].

Les sources byzantines constatent, entre autres, manque de pain à Constantinople en 409[71] Entre 440 et 444, selon tous les indicés[72], une épidémie ravage les animaux en Cilicie, ce qui provoque un grave dépeuplement des champs et des villages. En 446, au dire du comte Marcellin[73], la disette envahit Constantinople. En 524 un grand manque d' huile cause grand malheur au peuple[74] et en 543/544, à l'origine des maux du peuple de l' empire sera un manque de vin[75], ce qui est complété par la Chronographie de Théophane ainsi: „manque de pain et de vin et temps hivernal prolongé *(χειμερία πολλή)*[76]. En 555/556 il y a de nouveau manque de blé et d'orge dans la capitale, mais on est consolé, car le pain et le lard y sont en abondance[77]. En 601, une nouvelle disette par manque de blé[78] et, encore en 608, le pain est inexistant à Constantinople, car les transports de blé par mer sont inerceptés en Afrique[79]. Dans certains monastères, il arrive quelquefois que les moines ne puissent subvenir à leurs besoins en pain et vin[80]; par conséquent, il y a lieu pour reproduire le miracle de la multiplication des pains et du vin, comme par exemple dans la Vie de Nicéphore de Médikion[81] et celle de Pierre d' Atrôa[82] À en croire les sources qui cherchent à dénigrer l'empereur Théophile, en 829, l'empire est bouleversé par disettes, famines et tremblements de terre[83]. Un siècle plus tard, en 928, Romain 1er Lécapène ordonnera que le couvent du Myrélaion soit pourvu chaque jour de 3.000 pains[84], ce qui, évidemment, n'a rien à faire avec le niveau de vie du peuple en vigueur. En 960 on observe un nouveau manque de blé et d'orge à Constantinople[85] et ces disettes „périodiques" se maintiendront en place jusqu' à l'époque tardive[86].

Sous le règne de quelques empereurs bien connus par leur soutien à l'aristocratie de leur temps, les prix des biens de consommation élémentaire sont inaccessibles dans la capitale, comme c' est le cas sous Léon 1er en 463[87], sous Justinien en 556, quand le peuple demande „bas prix à la ville" *(εὐθείαν τῇ πόλει)*[88], sous Maurice en 601[89], sous Artabasde en 742/743[90], sous Nicéphore Phocas à partir de 965[91], pendant que d'autres empereurs, connus par leurs efforts pour consolider l'institution impériale par une politique populaire, tels Constantin V[92], Basile Ier[93] ou encore Jean III Vatatzès[94], font baisser les prix du blé, du vin, et de l'huile, c'est-à-dire des bien de consommation populaire; les exemples cités sont très instructifs. En 560, tirant prétexte d'un bruit selon lequel Justinien serait mort, le peuple

saccage les boulangeries (*μαγκίπια*) et s'empare du pain[95]; presque la même scène est répétée après un tremblement de terre en 588[96], pendant que la Vie de Saint Joannice, très posterieure à ces événements, contient le renseignement précieux en ce qui concerne la vie à la campagne, (à être daté en 815, selon tout indice) que certains ouvriers – maçons d'une église dédiée à la Vierge *(τῆς οἰκοδομῆς τοὺς τεχνίτας)* n'ont pas de pain à manger[97].

En dépit de ce qui a été soutenu jusqu'aujourd'hui[98], le spectre d' une indigence totale semble n'avoir menacé l'empire dans son entité qu' à partir de la fin du XIe siècle[99]; aux siècles précédents, la pauvreté *(πενία)* était simplement à l'origine de la conduite de quelques groupements sociaux, tel celui des prostituées selon Procope[100]; aussi arrivait – il à quelqu' un qu' il perdît tout son avoir (tel l'exemple d'un propriétaire d'un *bâteau (ναύκληρος*[101]*)*, mais c'est surtout chez Jean Cinnamos qu'elle figure comme composante indispensable de la vie agraire[102]. Les saints ne manquent presque jamais de prodiguer des bienfaits aux pauvres[103] et des mesures impériales en leur faveur également[104] ne semblent avoir été rares. Les sources nous présentent aussi quelques hauts fonctionnaires d'état comme bienfaiteurs du peuple, tels Domentziolos dans les premières années du VIIe siècle'[105] et Romain Saronite en 961[106] et, comme il fallait s'y attendre, tout bienfait aux pauvres est dûment loué[107].

Depuis toujours, semble-t'-il, les riches avaient tendance d'opprimer impûnément les pauvres (*οἱ εὔποροι τοὺς πένητας ἀκινδύνος βιάζοιντο*)[108]; il y a toujours eu de foules de pauvres (*πενήτων πλήθη*), mais leur présence se fait sentir davantage sous certains empereurs, comme par exemple sous Maurice[109] ou sous Nicéphore Ier[110] qui les fait recruter en masse dans l'armée[111] et ils sont alors désignés comme *πλῆθος λαοῦ*[112]. Les mesures prises par cet empereur, selon Théophane[113], ne visaien pas pour autant à rendre justice aux pauvres, mais plutôt à humilier les notables. Basile Ier sera le premier empereur, dont il sera dit qu' il prit, outre les mesures habituelles, aussi de mesures extraordinaires[114] afin que les pauvres ne fussent opprimés par les riches (*τὸ μὴ καταδυναστεύεσθαι ὑπὸ τῶν πλουτούντων τοὺς πένητας*)[115]. Il sera suivi dans ces activités, moins efficacement semble-t'-il[116], par son neveu Constantin VII[117] et aussi par d' autres empereurs par la suite.

Pour quelques sources littéraires, telle 1' „Histoire brève" du patriarche Nicéphore, il n y a pas de partie du peuple pire que celle des paysans, qui est traitée d' *ἀγροικωδέστερον* (ce terme contient le sens du rustique et du grossier ou ignorant en même temps) et d' *ἀχυρῶδες*[118] (de paille ou de chaume, qui régnent dans la campagne[119]). Ailleurs, le même auteur mentionne *πλεῖστον λαὸν* (=armée), *ἄγροικόν τε καὶ γεωργικόν*[120] et par ces appositions y sont traçés les contours de la conduite de la soldatesque pauvre, à la limite de la sauvagerie, ce qui est tout à fait ignoble pour un citoyen éduqué dans la culture classique. D' après les Continuateurs de Théophane, une telle conduite est propre aux Rôs, cette nation sauvage et grossière parce que rustique *(ἔθνος ἀνήμερον καὶ ἄγροικον)*[121]; sur les traces de la mentalité du patriarche Nicéphore qui se plaignait de la décadence de la culture classique au VIIIe siècle[122], les Continuateurs de Théophane soutiennent que ladite décadence culturelle qui dura jusqu' au milieu du IXe siècle était à chercher dans l' ignorance et la grossièreté des dirigeants *(ἀγροικία καὶ ἀμαθία τῶν κρατούντων)*[123], faisant ainsi allusion à la provenance provinciale des

empereurs militaires de l'époque iconoclaste. L'aversion pour un *ἄγροικος* est toutefois tempérée, lorqu' il est question d' un non-hérétique *(εὐσεβής)*[124]. Michel II le Bègue est accusé d' avoir laissé ses sujets libres dans leurs croyances parce que la Foi *(τὸ κράτος πίστεως)* n' était pas bien enracinée en lui à cause de sa grossièreté *(δι' ἀγροικίαν πολλὴν)*[125] et il serait utile de rappeler à ce sujet que Michel II est accusé aussi par Skylitzès de perversité *(μοχθηρία)*[126]. Tout en se laissant, par moments, éprendre par la beauté physique de Bohémond de Tarente, Anne Comnène prétend que l'apparence d'un corps robuste ne peut impressionner que cette nation grossière et militaire *(τὸ ἀγροικικὸν τοῦτο καὶ στρατιωτικὸν ἔθνος)*[127]; il s'agit ici, bien-sûr, des Francs en général qui sont à plaindre, mais aussi des gens qui mènent une vie militaire, ce qui veut dire grossière[128]. D'après Nicéphore Grégoras, très étranger de mentalité aux couches populaires, ceux qui vivent à la campagne, c'est-à-dire les paysans, mais aussi les marins, sont les plus atteints par toutes sortes de malheurs, parce qu' ils sont exposés, beaucoup plus que les gens des villes, aux changements imprévisibles de la lune et du temps'[129]. Il arrive pourtant que des phénomènes naturels obligent les hommes, même ceux qui vivent dans la capitale de l'empire, de quitter leurs toits et de fuir à la campagne, croyant que ce fut là la fin du monde[130].

Devant l'impasse, aucun labeur, même impérial, ne peut s'avérer fructueux, que lorsqu'il est secondé par la Providence[131], pendant que, d'après Anne Comnène, la vie de l'empereur est un ensemble d'efforts, de peines et de dangers[132]. Le désir que peut formuler pour ses sujets un bon empereur au IXe siècle est, selon Génésios, que chacun se contente d'après ses propres peines *(αὐθαρκεσθῆναι ἐφ' οἷς ἕκαστος ἐπεπόνητο)*[133] mais, comme nous affirme bien plus tard (début du XIVe siècle) le pessimiste mais bien sagace Georges Pachymère, rien ne semble avoir été achevé, bien que les basileus antérieurs aient trop essayé et que nous (=les Byzantins) ayons bien souffert *(οὐδὲν ἠνύσθη τῶν πρὸ ἡμῶν βασιλέων πολλὰ πόεσάντων, οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ ἡμῶν παθόντων)*[134], vu que tout dépend, doit-on en conclure, par la toute-puissance divine. Le ton en est bien catégorique.

De cette façon non équivoque, un effort supérieur humain, voire spirituel, qui peut aspirer à la Divinité, s'appèle zèle *(ζῆλος)*. L'emploi du terme est variable, selon les circonstances; zèle d'âme *(ζῆλος ψυχῆς)*[135], zèle de (la) vertu *(ζῆλος τῆς ἀρετῆς)*[136], ou encore, zèle pour le profit commun *(ζῆλος τῆς τῶν πολλῶν ὠφελείας)*[137] ou bien, zèle pour la vraie foi, zèle qui provient de la vraie foi *(ὑπὲρ εὐσεβείας ζῆλος)*[138], tandis que plus fréquent dans les sources est le zèle qui se réfère à Dieu: *ζῆλος καὶ φόβος Θεοῦ* [139], *ἔνθεος ζῆλος*[140], *ζῆλος Θεοῦ* [141], et, plus que tout autre, *ζῆλος θεῖος*[142]. Comme les exemples de la sorte se multiplient à partir de la deuxième moitié du XIIIe siècle, quelques zélotes du patriarche Arsène Autoreianos (1255-1259 et 1261-1265) exigent qu'on leur rende „les prix de la vertu et du zèle" *(τῆς ἀρετῆς καὶ του ζήλου τὰ ἔπαθλα)*[143]. La suite cependant a prouvé que les choses se tournèrent contre leurs espérances, car, selon la terminologie de Grégoras à propos de ces *ἔπαθλα*[144], Dieu en sa qualité de *δίκαιος ἄνωθεν ἀθλοθέτης* (=celui qui accorde de justes récompenses d'en haut), accorda finalement sa faveur à Jean Cantacuzène[145].

Ayant bonne connaissance de „l'aventure impondérable que nous réserve le

destin" (*τὴν τῆς τύχης ἀστάθμητον περιπέτειαν*)[146], Nicéphore Grégoras a toujours cherché une vie paisible et sans troubles[147]; en plein accord avec son prédécesseur lointain Procope de Césarée qui parlait de la traversée dangereuse de la vie, il loue „la traversée sans danger" (*τὸν ἀκίνδυνον πλοῦν*)[148] qu' il a, lui-même choisi. Pour le reste, il fait preuve d'une froide indifférence, lorsqu' il est amené à citer des harangues héroïques d'empereurs devant leur armée du genre „voilà que la mort est préférable à la vie"[149], comme si toutes ces choses lui fussent étrangères.

L'évasion prudente des dangers que comporte la vie est un souci majeur au niveau autant littéraire qu'ecclésiastique; „il se doit que nous traversions et ordonnions la vie en toute lucidité et prudence, pour ne pas que nous soyons entraînés au large du monde", nous avertit la Vie de Joannice[150] où on rencontre de nouveau la comparaison de la vie avec la haute mer. D'une façon générale, on pourrait prétendre qu' on se trouve en présence d'une peur naturelle devant toute sorte de dangers (*δέος τοῦ κινδυνεύειν*[151] ou encore *δέος ἐσξάτου κινδύνου καὶ θανάτου*[152]), ce qui était déjà bien connu depuis le début du Moyen-Âge comme *κίνδυνος ζωῆς* ou encore *περὶ ψυχῆς κίνδυνος*[153] (ce qui équivaut à l'expression „danger de mort")[154], vu que le destin des hommes, pareil à celui des animaux, est menacé principalement par la Nature. D' après la Chronographie de Théophane, une intempérie en 670 mit en danger, au même niveau, hommes et animaux[155]. D' après la Vie de Pierre d' Atrôa, les espoirs de la vie (*αἱ τῆς ζωῆς ἐλπίδες*) risquent d' être perdus au même rang par une tempête[156], par une maladie[157], comme par la calomnie humaine[158], de sorte que seul le saint puisse donner un sens à la vie *παρ' ἐλπίδα*[159]. Lorsque sévissent ensemble guerre et disette, il n'y a nulle part espoir de salut[160]. L' ancienne conception représentée par Procope au VIe siècle, selon laquelle les hommes ont accès à des actes importants soit par une démarche, soit par un espoir, soit par chance[161] a une tendance nette à reculer au VIIe siècle devant l'apparition du miracle: *θαῦμα φοβερὸν*, d'après la Chronographie de Théophane, a lieu en 623/624, lorsqu' au coeur même de l'été (*ἐν θερινῇ τροπῇ*) souffle un vent bien frais qui remplit l'armée byzantine de bons espoirs[162]. Le comble d'un miracle consiste, bien-sûr, au sauvetage des hommes d'un naufrage[163], étant donné que la mer est aussi périlleuse que la vie et que la tempête mène les gens à perdre tout espoir de survivre[164]; par conséquent, le salut est à chercher non pas au nombre des contingents et des armes, comme déclare l'empereur Héraclius en 627, mais à ceux qui gardent leurs espoirs à la merci de Dieu[165]. Dans la Vie de Nicéphore de Médikion on trouve la jonction, typiquement chrétienne, de la foi et de l'espoir: *πίστει βεβαιούμενοι, ἐλπίδι κραταιούμενοι*[166], une variante semblable se trouve dans la Vie de Pierre d'Atrôa[167], tandis que, dans la Vie d'Euthyme, l' empereur Léon VI confesse à des métropolites son espoir *εἰς Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*[168]. Beaucoup plus explicite à cet égard est la Vie de Théodore de Sykeôn, où il est dit sans ambages, qu' il n'est pas nécessaire d' espérer l'aide humaine[169], mais celle de Dieu et en aucune façon *ἐπ' ἄρχουσιν*[170]. Aveu du même ordre dans la Vie de Joannice[171], où on peut également trouver l' épithète rare *θεόδημος* [172] à l'adresse du peuple qui a ses regards tournés vers Dieu. Dans la Vie de Nicolas Studite il est dit que Dieu n'abandonne point ceux qui espèrent avoir son aide[173], pendant que sur un sceau

d'un évêque métropolitain de Cyzique du XIe siècle on lit ce qui suit: *Κύριε ὁ Θεός μου ὁ εἰς σὲ ἐλπίζων οὐ καταισχύνεται*[174]. Il va de soi que les exemples de la sorte sont particulièrement nombreux dans les textes hagiologiques.

À cette faiblesse totale de l'homme médiéval devant la Nature et la Divinité, il n'y a possibilité de réaction ou de traitement qu'au niveau du pouvoir suprême – ce qui veut dire impérial – qui est distingué, comme il se doit, par une grande expérience en ce qui concerne les affaires humaines, *πολυπειρίαν παρὶ τὰ βιωτικὰ πράγματα,* d'après Anne Comnène[175]. Déjà au tournant du VIe au VIIe siècle, l'empereur Maurice trouvait refuge dans la philosophie en vue des malheurs qui arrivaient te tous les côtés[176], pendant qu' au troisième quart du IXe siècle Basile Ier pouvait croire avec de bons fondements que les récompenses dépendent finalement de ses souffrances et dangers[177]. Avant lui, l'empereur Théophile, bien connu aux sources par sa malchance aux campagnes militaires[178], était parvenu grâce à sa fermeté au point de supporter ses malheurs „par l'incompréhensible provision de Dieu" *(ἀντείχετο τῶν δυστυχημάτων ἀφράστοις Θεοῦ προμηθεύσεσι),* selon le dire de Génésios[179], qui avertit ainsi ses lecteurs, que Dieu peut porter secours même à un empereur malchanceux et, en plus, iconoclaste. Pourtant, justement sous le règne de Théophile, le temps épuise *(καταδαπαναῖ)* les simples gens, comme il est d'usage chez ceux qui souffrent lourdement *(οἷα φιλεῖ τοῖς δυστυχῶσι δεινῶς)*[180]. Bien avant que leur famille ne s'emparât du trône impérial, les frères Alexis et Isaac Comnènes vont chercher conseil chez leur mère Anne Dalassène; leur entretien engendre *μία κατ' ἄνθρωπον σωτηρίας ἐλπίδα*[181], ce qui est presqu' inaccessible aux simples mortels. Ces derniers, même si la vie leur a offert quelques possibilités, ce qui était bien rare dans le contexte médiéval, seront finalement contraints d'embrasser la vie monacale[182] qui comporte, du moins en théorie, le seul perfectionnement moral et spirituel[183], bien que même dans les monastères les hommes ne soient exempts de tout danger. L'Iconoclasme fut l'époque par excellence où les pieux moines étaient contraints par leurs adversaires idéologiques de tomber dans l'abîme de leur perdition; le patriarche Nicéphore en enumère quelques biais: tiraillés de violence, détournés par des truchements, trompés par de flatteries, séduits par l'argent, tentés par des promesses de ministères et de dignités, ou bien eux-mêmes donnant dans l'escroquerie à cause de multiples autres expédients de la tentation[184]. Ce dernier motif de la tentation domine, comme il est bien connu, tout le Moyen-Age.

Les sources narratives byzantines mentionnent que déjà l'austère patriarche Saint-Jean Chrysostome blâmait les femmes qui avaient succombé à la tentation[185], dont la plupart ne savaient même pas lire, quelques unes mendiaient dans la rue[186], d'autres prodiguaient de fausses prophéties[187] elles devenaient agressives vis-à-vis d'évêques[188]; sous Nicéphore Phocas, deux femmes, mère et fille, iront même jusqu'à attaquer un empereur avec des pierres et elles seront portées au bûcher par les autorités à cause de leur insolence[189]. Étant donné que surtout quelques veuves (le vénérable „ordre des veuves" de Saint Jean Chrysostome[190]) se distinguent par un comportement ostensiblement reprochable[191], les femmes ne deviennent vertueuses qu' en se dévouant à la religion (!)[192]. En 561, les mères des Verts supplient sans succès Justinien d'accorder à leurs fils *ἰνδουλγεντίας*[193]. Justinien et Théodora fondent des couvents pour les prostituées qui se repentissent[194] et des

rangs des femmes qui pratiquaient auparavant le métier de courtisane[195] on connaît plusieurs excellentes moniales[196]. Pourtant, plus tard, sous l'impact des guerres civiles, la soldatesque fait irruption aux couvents des pieuses nonnes[197]; l'empereur Constantin V porte un verdict implacable sur ces couvents: ils sont des lieux habités par de femmes prostituées[198]. Il arrive quelquefois que des femmes soient corrompues par de l'argent pour porter accusation contre d' ecclésiastiques bien pieux et vertueux[199]. Il est également connu que l'empereur Michel III était entouré par des femmes à comportement plus que douteux[200], et, comme nous l'affirme Anne Comnène en personne, la corruption des moeurs faisait la règle dans le gynécée impérial depuis le règne de Constantin IX Monomaque[201]. Autour des souffrances biologiques des femmes, souvent en rapport avec des incidents fortuits, sont créés quelques motifs de miracles[202] et les femmes de l'aristocratie ont l'habitude de visiter les Saints les priant de guérir leurs enfants malades[203]; l'accent est mis sur l'indélébile *hybris* morale, portée par les soldats vainqueurs sur les femmes d'une ville prise d'assaut[204], mais on voit aussi les femmes aider les hommes à la défence de Thessalonique contre les Normands en 1185[205]. Selon une histoire de caractère ancdotique, une femme accourt à l'empereur Théophile, pour que son mari soit sauvé de l'injustice[206], exactement comme les mères des Verts avaient jadis supplié Justinien, mais tous ces exemples, semble-t'-il, ne sont point suffisants pour que les femmes acquièrent, sinon la grâce, du moins *ἰνδουλγέντιαι,* comme dirait Théophane des érudits byzantins. Dans un fameux passage qui est à trouver dans ses lettres[207], aussi bien que dans son histoire[208], Nicéphore Grégoras exprime, sans nuance d'équivoque, son avis sur la femme en général: „rien" affirme-t'-il, „n'est si variable que 1' opinion de la femme et rien ne lui est plus fréquent que faire forniquer des diffamations et des calomnies et mêler les hommes innocents aux maux intimes. Et si, par hasard, elle est supérieure quant à la souche et le jugement, si elle a, c'est-à-dire, les qualités qui peuvent éventuellement distraire un contrôle de ses méfaits, là alors on aurait besoin d'un dieu bienveillant aussi bien que d'une haute mer afin que celui, contre lequel cet être perverse a mobilisé sa langue, puisse se défaire de ses insultes et calomnies". Ayant commencé par la haute mer en tant qu' effigie terrifiante de la vie humaine, on termine par elle également, comme moyen de rehabilitation cette fois-ci, même si, dans ce dernier exemple, la mer sert de ressource dans les arguments des antiféministes byzantins.

Notes

[1] Procope, Aed. IV, 1, 1, p. 102 Haury – Wirth.
[2] Vita Ioannicii 25C, AASS, Nov. II, 1894, p. 355.
[3] Vie de Théodore de Sykeôn (Festugière, Subs. Hag. 48, Bruxelles 1970), 78, 8-13.
[4] Anne Comnène II, 9 Leib.
[5] DAI 48, 3-8, p. 68 Moravcsik – Jenkins.
[6] Grégoras, Epist. 21, 30-35, p. 68 Leone.
[7] Pachymère IV, 32, p. 431 Failler.
[8] Théophane, 486 de Boor.
[9] Vie de Germain 11, 208-211, p. 214 Lamza.

[10] Vie de Nicéphore de Médikion 3, 26-31 = AB 78, 1960, p. 404.
[11] Vie de Nicolas Studite, PG 105, 901D.
[12] Vie de Nicolas Studite, PG 105, 913C.
[13] Vie du patrice Nicétas 8 = TM 3, 1968, p. 331.
[14] Pachymère III, 16, p. 275.
[15] Cinnamos, 84 CSHB.
[16] Grégoras VI, 5, p. 180 CSHB
[17] Théophane Continué 151 CSHB.
[18] Vie de Théodore de Sykeôn 162, 9-22.
[19]. Vie de Joannice 13BC, p. 344.
[20] Pachymère III, 25, p. 307-309.
[21] Grégoras IV, 1, p. 79 et XII, 10, p. 607.
[22] Mazaris, Journey 82, Westerink.
[23] Evagre III, 37, p. 135-136 Bidez-Parmentier.
[24] Théophane, 327.
[25] Théoph. Cont., 265-266.
[26] Théoph. Cont., 278.
[27] Anne Comnène II, 73-74.
[28] Pachymère I, 3, p. 29.
[29] Mich. Pal. De vita sua, Byz. 29-30, 1959-60, 461.
[30] Nicéphore, 10 de Boor.
[31] Théophane. 255: *τοὺς γεωργικοὺς μὴ λυμαίνεσθαι πόνους...*
[32] Photius, Ep. 1, ligne 1157 = I, 37 Laourdas – Westerink.
[33] Photius, Ep. 1, ligne 54-55 = I, 3.
[34] Théoph. Cont, 347.
[35] Cinnamos, 152.
[36] Anne Comnène II, 61.
[37] Anne Comnène I, 133.
[38] Anne Comnène I, 16.
[39] Anne Comnène II, 70.
[40] Cinnamos, 96.
[41] Choniate, 175 van Dieten:...*τὸν κάματον τοῖς στρατιώταις συνδιαφέροντα...*
[42] Eustathe de Thessalonique, Espugnazione, p. 90-92 Kyriakidès.
[43] Cinnamos, 122.
[44] Cf. p. ex. Vie de Nicolas Studite, PG 105, 893 CD.
[45] Vita Euthymii 4, p. 25 Karlin-Hayter.
[46] Génésios, proem, p. 3 Lesmueller-Wemer et Thurn.
[47] Vie de Théodore de Sykeôn, 157, 43-48:..*θέλεις ἅμμα τῶν πεντήκοντα χρόνων τὸν κάματόν σου ἀπολέσαι...*
[48] Gregoras, Ep. 34, 50-56, p. 128: *δέδωκε βίον πονεῖν κάματον ἀκάματον καὶ ἀνήνυτα μοχθεῖν...* sens très difficile à interpreter.
[49] Cf. G. G. Litavrin, *Kakzili Vizantiicy,* Moskva 1974, 6-37.
[50] Vie de Théodore de Sykeôn, 154, 31-37.
[51] Théophane, 394, 7-8. Cf. V. Vlyssidou, V. Georgiadou, E. Kountoura, S. Lampakis, T. Lounghis, A. Sawides, *Ἡ εξέλιξη τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς τῶν Βυζαντινῶν. Μία πρώτη προσέγγιση. Ἡ καθημερινή ζωή στό Βυζάντιο. KBE/EIE, Ἀθήνα, 1989,* 153-160.
[52] Gregoras, Ep. 112, 46-51, p. 296.
[53] Vie de Nicéphore de Médikion 3, p. 404:..*πάντες οἱ ἅγιοι δρῶντες ὥσπερ ἄριστοι γεωργοί...*
[54] Ibidem :..*τοῦ θείου λόγου τὸν σπόρον κατέβαλον...κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἰδίων ἕκαστος πόνων τὸν τῆς ἀγαθοεργίας πολυτλήτοις ἱδρῶσιν ἐβλάστησαν στάχυν...*
[55] Vie de Nicolas Studite, PG 105, 872B.

[56] Cydonès, Ep. 257, 3 = II, 161 Loenertz.

[57] Cf. J. Koder, *Der Lebensraum der Byzantiner. Historisch-geographischer Abriss ihres mittelalterlichen Staates im ostlichen Mittelmeerraum,* Graz–Wien–Köln 1984, 55-59. M. Ja. Sjuzjurnov, *0 ponimanii „trudiasciisia" v Vizantii, Viz. Vrem.33,* 1972, 1-6.

[58] Grégoras, Ep. 109, p. 289.

[59] Vie de Théodore de Sykeôn, 56, 9-15.

[60] Théoph. Cont., 221. Skylitzès, 119 Thum.

[61] Théophane, 323. Cf. G. Rouillard, *La vie rurale dans L'empire byzantin,* Paris 1954, 54 et s.

[62] Vie de Théodore de Sykeôn 76, 1-11.

[63] Théophane, 443.

[64] Libanius, Or. 25, 37 Norman.

[65] Vie de Théodore de Sykeôn 147, 49-52: *...τῶν γεωργῶν ἤτοι δούλων...* Cf. A. Hadjinikolaou -Marava, *Recherches sur la vie des esclaves dans le monde byzantin,* Paris 1950, passim.

[66] Grégoras II, 6, p. 42.

[67] Pachymère VI, 3, p. 549.

[68] Vie de Joannice 2C, p. 333. Cf. L. Bréhier, *Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie byzantine, Byzantion* 1, 1924, 178-181.

[69] Vie de Joannice 10B, p. 341.

[70] Selon M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle.Propriété et exploitation du sol,* Paris 1992, 45, la nourriture d' un paysan byzantin moyen semble avoir été assez bonne et équilibrée.

[71] Marcellinus cornes 409 = MGH AA, XI, 70.

[72] Vie de Sainte Thècle, 386 Dagron.

[73] Marcellinus cornes 446 = MGH AA, XI, 82: *fames Constantinopolim invasit.*

[74] Marcellinus cornes 524 = MGH AA, XI, 102.

[75] Malalas, 482 CSHB.

[76] Théophane, 225, qui date l'événement en 545/546.

[77] Malalas, 488. Théophane, 230.

[78] Simocatte VIII, 4, 11-12, p. 291 de Boor.

[79] Théophane, 296.

[80] Vie de Théodore de Sykeôn, 104, 5-9.

[81] Vie de Nicéphore de Médikion 22, p. 425-426.

[82] Vie de Pierre d'Atrôa 49 et 57 (éd. Laurent, Subs. Hag. 29, Bruxelles 1959), pp. 165-167 et 175.

[83] Théoph. Cont, 137.

[84] Théoph. Cont., 430.

[85] Théoph. Cont., 479.

[86] Cf. p. ex. Grégoras XIII, 12, p. 683.

[87] Marcellinus comes 463 = MGH AA, XI, 88.

[88] Théophane, 230. **Cf.** E. Patlagean, *La pauvreté à Byzance au temps de Justinien: les origines d'un modèle politique (Variorum Reprints,* London 1981), I, 59- 81.

[89] Simocatte VIII, 4, 11-12, p. 291. Théophane, 283.

[90] Théophane, 419. Nicéphore, 61. Cf. P. Speck, *Artabasdos. Der rechtgldubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren,* Bonn 1981.

[91] Skylitzès, 277.

[92] Théophane, 443. Nicéphore, 76. Cf. *T. C. Lounghis, Δοκίμιο για την κοινωνική εξέλιξη στη διάρκεια των λεγόμενων "σκοτεινών αιώνων".* Athènes 1985, 49-50.

[93] Skylitzès, 155-156 et 277.

[94] Pachymère I, 23, p. 99. Cf. G. Seidler, *Soziale Ideen in Byzanz,* Berlin 1960 (BBA 24)

[95] Théophane, 234.

[96] Evagre VI, 8, p. 227.

[97] Vie de Saint Joannice 20C, p. 351. Cf. A. P. Rudakov, *Ocerki vizantiiskoï kultury po dannym greceskoï agiografii (Variorum),* London 1970.

[98] **E. Patlagean**, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e – 7e siècles,* Paris – La Haye 1977.

[99] Anne Comnène II, 9. Cf. aussi Grégoras, Ep. 80, 6-13, p. 223.

[100] Procope, Aed. I, 9, 2-3, p. 35-36. Cf. S. Leontsini, *Die Prostitution imfriihen Byzanz,* Wien 1989.

[101] Vie de Théodore de Sykeôn 87, 1-4.

[102] Cinnamos, 234.

[103] Vie de Nicéphore de Médikion, 8, p. 411-412. Vie de Joannice, 40B, p. 367. Vie de Pierre d'Atrôa, 52, p. 173. Vie d' Euthyme, 16, p. 105.

[104] Théophane, 106. Procope, Aed. V, 9, p. 170. Théoph. Cont., 256-257, 339, 417-418, 443. Génésios, IV, 41, p. 90. Anne Comnène I, 125-126. Michel Paléologue, De vita sua, p. 449.

[105] Vie de Théodore de Sykeôn 120, 52-54.

[106] Skylitzès, 251.

[107] Vie de Nicéphore de Médikion, 8, p. 412.

[108] Priscos, p. 270-272 Blockley. Sjuzjumov, *0 poniatii,* 1-6.

[109] Théophane, 268.

[110] Théophane, 487.

[111] Théophane, 490.

[112] Chronique de 811 = TM 1, 1965, p. 210.

[113] Théophane, 479: *...οὐ τοῖς πτωχοῖς τὰ δίκαια ἀποδιδῶναι, ἀλλὰ πάντας τοὺς ἐν τέλει ἀτιμάσαι...*

[114] Théoph. Cont., 339.

[115] Théoph. Cont., 257-259. Skylitzès, 132.

[116] Surtout par la Novelle de 947 sur les terres militaires. N. Svoronos, *Les Novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes,* Athènes 1994, 118-126. Cf. à ce sujet A. P. Kazdan, *Derevnia i gorodv Vizantii. Ocerki po istorii vizantiiskogo feodalizma,* Moskva I960, 158-162

[117] Théoph. Cont., 443.

[118] Nicéphore, 30

[119] Kaplan, *Les hommes et la terre,* 59-60.

[120] Nicéphore, 43.

[121] Théoph. Cont., 196.

[122] Nicéphore, 52.

[123] Théoph. Cont., 185.

[124] Théophane, 416.

[125] Vie de Nicolas Studite, PG 105, 897B.

[126] Skylitzès, 47.

[127] Anne Comnène I, 29. Cf. D. R. Reinsch, *Ausländer und Byzantiner im Werk der Anna Komnene, Rechtshistorisches Journal* 8, 1989, 257-270. R. J. Lilie, *Anna Komnene und die Lateiner, BSI* 54, 1993,169-182.

[128] Cf. aussi Théoph. Cont., 20.

[129] Grégoras, Ep. 69, p. 200.

[130] Théoph. Cont, 371. Skylitzès, 186.

[131] DAI 48, 3-8, p. 224-226.

[132] Anne Comnène **II,** 73.

[133] Génésios IV, 35, p. 86.

[134] PachymèreII,30, p.211.

[135] Vie de Théodore de Sykeôn 6, 21-26.

[136] Grégoras, Ep. 119, p. 311.

[137] Vie de Joannice 1C, p. 332.

[138] Vie de l' impératrice Theodora II, éd. Marcopoulos, *Σύμμεικτα* 5, 1983, 257. Sur le sens du terme *εὐσέβεια, cf.* K. N. Uspensky, *Ocerki po istorii ikonoborceskogo dvizenija v Vizantiiskoï imperii. Feofan i ego Chronografija, Viz. Vrem.* 4, 1951, 211-262.

[139] DAI 13, 91-94, p. 70.

[140] Théophane, 121.

[141] Théophane, 303. Assez plus rare est l'emploi du terme au sujet des hérétiques; cf. p. ex. Théophane, 125: *κατὰ Θεοῦ ζῆλος.*

[142] Cf., entre autres. Vie du ptrche Germain 4, p. 204. Vie de Joannice 7BC, p. 338. Vie de Nicéphore de Médikion 8, p. 411. Théophane, 71, 405,. Evagre, V, 18, p. 213. DAI 19, 4-7, p. 82. Théoph. Cont., 149. Skylitzès, 60, 84. Grégoras VI, 1, p. 162 et VI, 5, p. 181. Grégoras, Ep. 97, p. 253.

[143] Grégoras VI, I, p. 166.

[144] Grégoras IV, 1, p. 79. XII. 1, p. 572, XII, 10, p. 607.

[145] Grégoras XIII, 3, p. 646.

[146] Grégoras VI, 5, p. 185-186. VI, 8, p. 201. Ep. 41, p. 141-142.

[147] Grégoras, Ep. 112, p. 195-196: *ἀλλ' ὁρᾷς, ὡς ἀπράγμονα βίον διώκω καὶ τοσοῦτον οὗτος ἡδίων ἐμοί, ὅσον ἄτερος ἀβίωτος...*

[148] Grégoras, Ep. 43, p. 152.

[149] Grégoras VII, 4, p. 231.

[150] Vie de Joannice 25C, p. *255:..προσήκει ἐν πάσῃ νήψει καὶ νουνεχεῖ καταστάσει διαπορθμεύειν ἡμῖν καὶ διακυβερνᾶν τὴν ζωήν, μήπως ἐν τῷ τοῦ κόσμου εὑρεθῶμεν πελάγει περιφερόμενοι.*

[151] Pachymère III, 12, p. 265.

[152] Grégoras VI, 3, p. 175.

[153] Théoph. Cont., 113. Aime Comnène I, 27 et III, 175.

[154] Malalas, 424. Théoph. Cont., 213: *...τὴν ζωὴν κινδυνεύοντας...*

[155] Théophane, 353: *...ἐγένετο χειμών, καὶ ἐκινδύνευσαν ἄνθρωποι καὶ θηρία...*

[156] Vie de Pierre d'Atrôa, 40, p. 155.

[157] Vie de Pierre d'Atrôa, 52, p. 171.

[158] Vie de Pierre d'Atrôa, 64, p. 191.

[159] Vie de Pierre d'Atrôa, 39, p. 151.

[160] Théoph. Cont., 69.

[161] Procope, Aed. I, 11, 25-26, p. 45: *ἢ πράξει τινι, ἢ ἐλπίδι, ἢ τύχῃ...*

[162] Théophane, 307.

[163] Vie de Nicéphore de Médikion 16, p. 421-422.

[164] Vie du patrice Nicétas 30, p. 347. Vie de Pierre d' Atrôa 6, p. 83.

[165] Théophane, 317.

[166] Vie de Nicéphore de Médikion 12, p. 417.

[167] Vie de Pierre d'Atrôa 22, p. 119: *τῇ πρὸς Θεὸν πίστει καὶ ἐλπίδι.*

[168] Vie d'Euthyme 12, п. 75-77.

[169] Vie de Théodore de Sykeôn 148, 13-17.

[170] Vie de Théodore de Sykeôn 148, 17-22.

[171] Vie de Joannice 10BC, p. 341.

[172] Vie de Joannice 48A, p. 378. Le terme est difficile à interpréter d' après Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* Oxford 1961, s.v.

[173] Vie de Nicolas Studite, PG 105, 897CD. Il ne s'agit pas encore d' un lieu commun.

[174] Zacos – Veglery, *Byzantine Lead Seals* II, 879.

[175] Anne Comnène I, 121

[176] Théophane, 290.

[177] Théoph. Cont., 278: *τοῖς αὐτοῦ πόνοις καὶ κινδύνοις τὰ τρόπαια ἵστασθαι...*

[178] Théoph. Cont., 135 et 139. Cf. aussi J. Rosser, *Theophilus the „Unlucky",* Rutgers 1972.

[179] Génésios III, 2, p. 37.

[180] Théoph. Cont., 93.

[181] Anne Comnène I, 65 et I, 71, pour ce qui est d'un espoir de salut pendant la guerre. Pour la haute époque, cf. Priscos 268. Procope, Aed. IV, 2, 9, p. 109.

[182] D. Savranùs, *Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums,* Leiden-Köln 1962. Cf. P. Charanis, *The Monk as an Element of Byzantine Society, DOP* 25, 1971, 63-83.

[183] Vie de Nicéphore de Médikion 5, p. 407.

[184] Nicéphore 71: *βίαι ἑλκόμενοι, ἀπάτῃ ἀποσυρόμενοι, θωπείαις ὑποκλεπτόμενοι, χρήμασι δελεαζόμενοι, στρατείαις καὶ ἀξιωμάτων φιλοτιμούμενοι, ἢ ἑτέραις πολυτρόποις τοῦ πονηροῦ μεθοδείαις τὴν ἐξαπάτην εἰσδεχόμενοι...*

[185] Théophane, 78.

[186] Malalas, 412.

[187] Malalas, 481.

[188] Théophane, 67.

[189] Léon Diacre IV, 7, p. 64-65 CSHB.

[190] Et non pas „bataillon des veuves", comme traduit G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451,* Paris 1974, l'expression *τὸ τῶν χηρῶν τάγμα.*

[191] Vie de Sainte Thècle, 344.

[192] Vie de Sainte Thècle, 406.

[193] Théophane, 236.

[194] Procope, Aed. I, 9, 6-9, p. 36. Cf. Leontsini, *Prostitution,* passim.

[195] Vie de Théodore de Sykeôn 3, 4-10: *τὴν πράξιν τῶν ἑταιρίδων.* Cf. à ce sujet A. Laïou, *Sex, Consent and Coercion in Byzantium. Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies,* ed. A. E. Laïou, Washington D. C. 1993, 109-221.

[196] Vie de Théodore de Sykeôn 6, 1-7.

[197] Vie de Pierre d'Atrôa 41, p. 155 (il s' agit ici, selon toute vraisemblance), de la révolte de Thomas le Slave en 820-823.

[198] Vie d'Étienne le Jeune 33, p. 133 Auzépy.

[199] Théoph. Cont, 158.

[200] Théoph. Cont., 199: *κοινὰ γύναια.*

[201] Anne Comnène I, 125. Cf. Sp. Vryonis Jr, *Byzantium. The Social Basis of Decline in the Eleventh Century, GRBS* 2, 1959-175.

[202] Malalas, 421. Théophane, 68.

[203] Vie de Théodore de Sykeôn 110, 1-7. Vie de Pierre d'Atrôa 34, p. 139 et 51, p. 171.

[204] Pachymère II, 27, p. 203.

[205] Eustathe de Thessalonique, Espugnazione, 90.

[206] Théoph. Cont., 93-94. Skylitzès, 54-55.

[207] Grégoras, Ep. 123, p. 319.

[208] Grégoras VII, 5, p. 236-237.

UNGARISCH-BULGARISCHE BEZIEHUNGEN ZUR ZEIT DES GROßFÜRSTEN GÉZA UND DES KÖNIGS STEPHAN DES HEILIGEN

von Ferenc Makk

Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts waren die ungarische, die bulgarische und die byzantinische Geschichte eng miteinander verflochten. Dies wird daran deutlich, daß bei guten Kontakten zwischen Ungarn und Bulgarien das Verhältnis zwischen dem Ungarischen Großfürstentum und dem Byzantinischen Reich gespannt war, während die Verschlechterung der ungarisch-bulgarischen Beziehungen des öfteren zu einem ungarisch-byzantinischen Bündnis führte. Wir wollen diese Veränderungen zur Zeit der ersten Jahrtausendwende in erster Linie aus dem Gesichtspunkt Ungarns untersuchen.

Im Sommer 955 fügte das Heer des deutschen Königs Otto I. den Truppen des ungarischen Stammesverbandes bei Augsburg eine katastrophale Niederlage zu. Als Folge des schweren militärischen Scheiterns wurden die verheerenden Streifzüge der Ungarn in Westeuropa endgültig eingestellt.[1]

Wegen seiner nomadischen Lebensweise war das Ungartum jedoch gezwungen, seine Raubzüge — ähnlich wie bislang — in Südeuropa, auf dem Balkan fortzuführen.[2] Der Kaiser von Byzanz — der Basileus — schloß 963 mit dem bulgarischen Zaren Peter ein Bündnis gegen die Ungarn. In dem Abkommen verpflichtete sich der Herrscher von Bulgarien, gegen ein bestimmtes Jahresgeld durch militärische Kraft den Aufmarsch der Ungarn gegen Byzanz zu verhindern.[3] Bald sollte sich aber herausstellen, daß Zar Peter seine eingegangene Verpflichtung nicht erfüllen kann, weil er aus eigener Kraft nicht die Truppen des ungarischen Großfürstentums aufhalten und zurückschlagen kann. Wegen der arabischen Kriege war jedoch Byzanz nicht in der Lage, Bulgarien nennenswerte Hilfe gegen die Ungarn zu leisten, so daß sich nun Bulgarien gegenüber Byzanz Ungarn näherte. Wahrscheinlich im Jahre 965 schlossen die Ungarn und die Bulgaren einen Vertrag ab, der den Ungarn freien Durchmarsch gegen Byzanz auf bulgarischem Gebiet zusicherte. Als Gegenleistung verschonten die Ungarn den Boden Bulgariens vor ihren Plünderungen. Als ein sicheres Zeichen der guten ungarisch-bulgarischen Beziehungen kann gelten, daß im Jahre 969 auf den Märkten der bulgarischen Stadt Perejaslawetz an der Donau ungarische Händler erschienen.[4]

Innerhalb einiger Jahre bildete sich unter der Führung des Fürsten von Kiew Swjatoslaw eine große osteuropäische Koalition gegen Byzanz heraus, deren Mitglieder die Kiewer Rus, das Ungarische Großfürstentum, das Bulgarische

Zarenreich und der petschenegische Stammesverband waren. Der Basileus Ioannes Tzimiskes besiegte jedoch die Truppen dieser Koalition im Sommer 970 bei Arkadiopolis in Thrakien.[5] Nach der vernichtenden Niederlage zerfiel das Bündnis gegen die Griechen: Nach den militärischen Erfolgen der Griechen gingen die Russen und die Petschenegen im Jahre 971 ein Bündnis mit dem Basileus ein, die russischen Truppen verließen die besetzten bulgarischen Gebiete, über das ganze Gebiet Bulgariens ergriff der Kaiser von Byzanz rechtlichen Besitz, während byzantinische Truppen Ostbulgarien auch militärisch besetzten. Unter diesen Umständen blieb Ungarn auf sich gelassen. Im Frühjahr 972 kam ein durch eine dynastische Beziehung gestärktes politisches Bündnis zwischen Deutschland und dem Griechischen Kaiserreich zustande. Ungarn also, das nun keine Verbündete mehr hatte, geriet — obwohl die deutsch-byzantinische Übereinkunft nicht direkt gegen es gerichtet war — - in eine strategisch sehr ungünstige Lage zwischen zwei Großmächten. Dem Großfürstentum drohte vor allem der bewaffnete Angriff vonseiten Byzanz.[6]

Aus dieser sehr gefährlichen Lage retteten zwei Entwicklungen das Land: Der entscheidende Moment war, daß der ungarische Großfürst Géza, der zur Jahreswende 971-972 nach Fürst Taksony an die Macht gelangt war, im Frühjahr 973 ein politisches Bündnis mit dem deutschen Kaiser einging, wonach unter Leitung der Reichskirche und unter Mitarbeit deutscher Priester die Christianisierung unter den heidnischen Ungarn in Schwung geraten konnte.[7]

Der neue Großfürst stellte sofort auch die Streifzüge nach Süden ein, so daß die verheerenden militärischen Angriffe der Ungarn in allen Richtungen ein Ende nahmen. Géza machte also mit der Politik der Raubkriege Schluß und strebte ein friedliches Verhältnis mit allen Nachbarvölkern an. Der von Géza eingeleitete neue außenpolitische Kurs rettete die Ungarn vor der völligen Vernichtung, wie sie zum Schicksal der Hunnen und Awaren wurde. Zugleich begann mit deutscher Hilfe die friedliche Integrierung des Ungartums in die Gemeinschaft der christlichen Völker Europas.[8]

Hinsichtlich der Verbesserung der internationalen Lage Ungarns war es auch von Vorteil, daß Byzanz Anfang der 970er Jahre auf zwei Gebieten mit zwei sehr ernsten Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Im Osten flammten die arabischen Kriege — nach dem mohammedanischen Angriff im Jahre 971 — erneut auf, während die Bulgaren in Westbulgarien ihren Freiheitskampf unter Leitung der sog. vier Brüder mit zunehmender Intensität weiterführten.[9]

Großfürst Géza strebte keine bewaffnete Auseinandersetzung mit dem Basileus an, erkannte jedoch klar, daß der bulgarische Aufstand — da er Byzanz Schwierigkeiten bereitete — Ungarn zugute kam, daher nahm er schnell den Kontakt zu den Anführern des bulgarischen Aufstandes auf. Dies ist der Grund dafür, daß die Gesandten der Bulgaren im Frühjahr 973 über ungarische Gebiete in den Hof des deutschen Kaisers in Quedlinburg kommen konnten.[10]

Géza gewährte also den Aufständischen beim Kampf um die Unabhängigkeit Bulgariens moralische und politische Unterstützung, mischte sich jedoch nicht militärisch in die bulgarisch-byzantinische Kriege ein. Neben dem Zustandekommen des ungarisch-deutschen politischen Bündnisses trugen auch der Aufstand der Bulgaren und der arabische Krieg dazu bei, daß Byzanz auf den Angriff gegen Ungarn verzichten mußte.

Die Friedenspolitik des Großfürsten Géza zeichnete sich u.a. dadurch aus, daß sich der Herrscher konsequent von den bewaffneten Konflikten der Nachbarstaaten fernhielt. Diese „Politik der Nichteinmischung" war die ganze Zeit hinüber ein markantes Merkmal der neuen Außenpolitik Gézas. Gleichzeitig strebte er systematisch danach, das friedliche Verhältnis seines Landes mit den Nachbarländern auch durch dynastische Bindungen zu festigen. Aus diesem Grund schloß er in den 980er Jahren mit der russischen, um 987-988 mit der polnischen und 966 mit der bayrischen Herrscherdynastie einen familären Kontakt.[11]

Ein Zeichen für die Bulgarenfreundlichkeit der Politik des ungarischen Großfürsten war auch die Ehe zwischen einer Tochter von Géza und dem Sohn des bulgarischen Zaren Samuel, dem Thronfolger Gavril Radomir (Roman). Diese Ehe erwies sich jedoch nicht als langlebig, weil Gavril Radomir seine ungarische Frau bald verstieß und — offensichtlich aus einem propagandistischen Grund, nämlich um die Sympathie der Byzantiner zu gewinnen — eine griechische Frau heiratete. Mit Recht kann angenommen werden, daß es deshalb zur Auflösung der ungarisch-bulgarischen Ehe kam, weil Ungarn Bulgarien zur Zeit der bulgarisch-byzantinischen Kriege keine militärische Hilfe geleistet hatte.[12]

Die Chronologie dieser Ereignisse ist jedoch sehr umstritten. In der Fachliteratur wurde die ungarisch-bulgarische Ehe auf unterschiedliche Zeitpunkte — um 980, vor 987, vor 988, auf 1000 und um 1001 — datiert. Naturgemäß kommen bei den einzelnen Forschern auch für die Auflösung der Ehe unterschiedliche Zeitpunkte bald nach der Eheschließung in Betracht.[13]

Bei der Festlegung einer eigenen Chronologie gehen wir aus den folgenden Feststellungen aus: 1. Da die verstoßene ungarische Ehefrau schwanger war, kann zwischen Eheschließung und -auflösung nicht viel Zeit vergangen sein. 2. Da wir das Ausbleiben der ungarischen militärischen Hilfe als Ursache der Trennung anerkennen, müssen wir die Frage stellen, wann Samuel zum ersten Mal eine wirksame ungarische Unterstützung richtig gebraucht hätte. Dieser Zeitpunkt ist zwischen 996 und 998 zu setzen, da der bulgarische Herrscher zwischen 995 und 997 seine erste sehr schwere Niederlage gegenüber den Byzantinern in der Schlacht am Fluß Spercheios erlitten hatte. Als Folge der katastrophalen Niederlage wollte Samuel bereits abdanken und sich dem Basileus unterwerfen.[14] Samuel befand sich noch nie zuvor in einer solchen Situation, und wahrscheinlich jetzt erzürnte er seinen ungarischen Verbündeten. Aus diesem Grund datieren wir das Zustandekommen der ungarisch-bulgarischen Ehe auf die Zeit um 995, und ihre Auflösung zwischen die Jahre 997 und 998.[15]

Dieser sehr unfreundliche bulgarische Schritt am Anfang der Regierungszeit Stephans I. (997-1038) verschlechterte unzweifelhaft das ungarisch-bulgarische Verhältnis. Nun trat in den ungarisch-bulgarischen Berührungen eine radikale Veränderung gegenüber der vorangegangenen Periode ein: Die friedlichen und freundlichen Beziehungen zur Zeit Gézas wurden unter Stephan I. von einer politischen Konfrontation, und dann vom Kriegszustand abgelöst.

Auf die Vertiefung der politischen Konfrontation weist auch das 1003 geschlossene enge Bündnis zwischen dem Ungarischen Königreich und dem Byzantinischen Kaiserreich hin. Unseres Erachtens war die Aufnahme der Taufe durch den ungarischen Territorialherren Ajtony am Ende des Sommers 1002 ein

Zeichen dieses Bündnisses. Der heidnische Territorialherr schloß sich in der von den Byzantinern besetzten bulgarischen Stadt — wahrscheinlich unter Mitwirkung des Basileus Basileios II. — dem orthodox-byzantinischen Christentum an, und nach seiner Heimkehr stiftete er auf seinem Herrschaftszentrum am Fluß Maros ein orthodoxes (basilitisches) Kloster für griechische Mönche.[16]

Einer Ansicht zufolge soll hinter der Taufe Ajtonys auf byzantinische Weise die Absicht des ungarischen Territorialherren stecken, einen eigenen außenpolitischen Weg zu gehen und mit dem Basileus einen ausländischen Verbündeten gegenüber König Stephan für sich zu gewinnen.[17]

Wir sind jedoch der Meinung, daß Ajtony nicht gegen Stephan, sondern gerade in dessen Interesse eine Koalition mit dem Kaiser von Byzanz 1002 einging. Als Beweis dafür gilt für uns, daß Ajtony und István um diese Zeit noch keine Gegner, sondern *Verbündete* waren. Eine Angabe in einer ungarischen Quelle deutet nämlich darauf hin, daß der große Gegner von Stephan, der siebenbürgische Gyula und Ajtony Todfeinde waren.[18] Angesichts der Tatsache, daß König Stephan seinen Onkel mütterlicherseits Gyula 1003 besiegte,[19] um ihn dann ins Gefängnis zu werfen, aus dem Gyula 1015 nach Polen flüchtete,[20] ist es klar: Ajtony und Gyula können nur vor 1003 bzw. im Jahr 1003 Todfeinde gewesen sein. Aus ihrer feindseligen Beziehung kann man darauf schließen, daß Fürst Ajtony im Konflikt 1003 Stephan unterstützte und auch an dessen Feldzug gegen Gyula in Nordsiebenbürgen teilnahm.[21]

Wenn wir weiterhin in Betracht ziehen, daß König Stephan in demselben Jahr 1003 nach dem Sieg über Gyula auch Kean, den Herrn von Südsiebenbürgen besiegte — den übrigens die ungarische Chronik als den „Fürsten der Bulgaren und der Slawen" bezeichnet —, ist es anzunehmen: Ajtony leistete dem König auch gegenüber Fürst Kean Hilfe.[22]

Womit läßt sich erklären, daß König Stephan 1002 mit der traditionellen Bulgarenfreundlichkeit aufgehört und sich für eine Außenpolitik auf der Seite von Byzanz entschieden hat?

Die Fragestellung ist auch durch die politischen Ereignisse im Jahr 1002 motiviert: Während sich Fürst Géza bei der Auseinandersetzung zwischen Bulgarien und Byzanz auf die Seite Bulgariens stellte, wurde Stephan 1002 von den erneut im Kampf befindlichen Staaten Bulgarien und Byzanz Verbündeter des Griechischen Kaiserreichs.

Wie wir gesehen haben, spielten bei der Stellungnahme des Fürsten Géza *außenpolitische* Gründe eine Rolle. Unseres Erachtens steckten hinter dem neuen politischen Kurs von Stephan in dieser Hinsicht grundsätzlich *innenpolitische* Gründe. Hierbei denken wir an den Gegensatz zwischen dem König und Gyula bzw. dem König und Kean. König Stephan führte eine Politik der Vereinigung des Landes und wollte seine Königsherrschaft durch die Vernichtung der separatistischen Kräfte auf das ganze Landesgebiet ausdehnen.[23] Der Integrationspolitik von Stephan I. in dem Karpatenbecken standen zu dieser Zeit u.a. der Herr Nordsiebenbürgens, Gyula und der Herr Südsiebenbürgens, der bulgarische Kean gegenüber. (Der Name des letzteren stammt übrigens aus dem türkischen Wort *kagan.*) Beide vertraten separatistische Absichten zur Verselbständigung und zum

Unabhängigwerden gegenüber der königlichen Macht und wollten aus dem Königreich Ungarn ausscheiden. Obwohl uns in dieser Hinsicht keine *direkte Angaben* zur Verfügung stehen, sind wir der Meinung, daß Gyula und Kean miteinander in Kontakt standen und beide Verbündete des bulgarischen Zaren Samuel waren.[24] Letzteres bedeutet, daß Gyula und Kean im Gegensatz zu Stephan die frühere bulgarischfreundliche Außenpolitik fortsetzten. Diese Annahme können wir nur indirekt beweisen.

1002 schloß König Stephan — unter Vermittlung von Ajtony — ein Bündnis mit dem Basileus. 1003 griffen István und Ajtony Gyula und dann Kean an, während Kaiser Basileios II. gleichzeitig erneut eine große Offensive gegen den Zaren Samuel einleitete.[25] Das Zusammenfallen der beiden großangelegten militärischen Aktionen kann kein Zufall sein! Unserer Ansicht nach hatten der Kaiser von Byzanz und der König von Ungarn beim Bündnisschluß 1002 ihre Schritte gut aufeinander abgestimmt, was für beide Parteien gegenseitig vorteilhaft war: Durch die abgestimmten und koordinierten Angriffe konnten sie erfolgreich verhindern, daß ihre Gegner — der bulgarische Zar Samuel und die beiden Herren der siebenbürgischen Gebiete Gyula und Kean — einander zur Hilfe eilten. Sowohl der Basileus als auch der ungarische König errangen große Siege über ihre Gegner. Durch den Sieg über Gyula und Kean sicherte Stephan ganz Siebenbürgen unter seiner Herrschaft als integren Teil des Königreichs Ungarn. Dies war ein bedeutender Sieg der Politik der Landesvereinigung über die stämmeorientierten separatistischen Kräfte, obwohl der Kampf Stephans mit diesen Elementen erst 1028 beendet wurde, nachdem er den Fürsten Ajtony niedergeschlagen und seine Territorien in Südungarn eingegliedert hatte. Die Auffassung, Ajtony wäre ein bulgarischer Fürst gewesen, dessen Gebiet als bulgarisches Herrschaftsterritorium gegolten hätte, ist nicht zu akzeptieren.[26]

Fest steht übrigens, daß das 1003 geschlossene ungarisch-byzantinisches Militärbündnis auch bestimmte, daß nach dem Papst und dem deutschen Kaiser nun auch der Basileus den *Königstitel* Stephans anerkannten. Dies stellte für den ersten ungarischen König Stephan, der zu Weihnachten 1000 mit der durch den Papst gestifteten Krone gekrönt wurde, einen diplomatischen Erfolg von großer Bedeutung dar.[27]

Nach einigen Jahren stand Ungarn auf der Seite von Byzanz auch unmittelbar im Krieg mit Bulgarien. Eine westliche Quelle aus dem 11. Jahrhundert berichtet, daß Stephan auf die Bitte des Basileus hin mit einem Heer Byzanz gegen Bulgarien zur Hilfe eilte.[28]

Der Zeitpunkt des Kriegs von Stephan gegen die Bulgaren ist sehr umstritten: In der Forschung werden dafür die Jahre 1003, 1004, 1015, 1017, 1018 bzw. der Zeitraum zwischen 1014 und 1018 angegeben. Angesichts des Berichts über das Feldzug Stephans gegen die Bulgaren, nach dem die ungarischen und byzantinischen Truppen mit einem *Sturm* die damalige bulgarische Hauptstadt Ochrid eroberten, kommt nur das Jahr 1015 als Zeitpunkt des Krieges in Frage. In diesem Jahr gelangte Ochrid in der Tat nach einem schweren Sturm Basileios II. in die Hand, während sich die Stadt 1018 ohne Sturm in einem festlichen und friedlichen Akt ergab und ihre Tore vor dem Basileios öffnete.[29]

Zu dieser Zeit kam es zwischen dem ungarischen Thronfolger Herzog Imre und einer byzantinischen Herzogin zur Verlobung.[30]

Der Zweck dieser dynastischen Beziehung war die Stärkung der ungarisch-byzantinischen Koalition. Seine *Verpflichtungen als Verbündeter*, die sich aus dieser Koalition ergaben, veranlaßten Stephan 1015, den Basileus gegen Bulgarien militärisch zu unterstützen.[31]

Es gibt eine Forschungsmeinung, nach der im Jahre 1017 die Petschenegen als Verbündete des bulgarischen Herrschers Siebenbürgen überfielen, worüber auch die ungarischen Stephan-Legenden berichten. Diese Möglichkeit ist auch nicht auszuschließen, wahrscheinlicher ist es jedoch, daß die Petschenegen im Auftrag des polnischen Fürsten Bolesaw in Siebenbürgen eindrangen.[32]

Die bulgarisch-byzantinischen Kriege endeten 1018 mit der schweren Niederlage Bulgariens,[33] infolgedessen Bulgarien seine Unabhängigkeit verlor und als Teil des Byzantinischen Reichs bis zum Ende des 12. Jahrhunderts aufhörte, als selbständiger politischer Akteur in der Region zu existieren.

Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts hat Ungarn seinen Platz in Europa gesucht. Sein Streben war erfolgreich, da das heidnische Fürstentum des Ostens zu einer christlichen Monarchie westlichen Musters wurde, die mit allen drei europäischen Großmächten — Deutschland, dem Römischen Papsttum und Byzanz — gleichermaßen eng verbündet war. Man muß jedoch zur Kenntnis nehmen, daß die friedliche Eingliederung Ungarns in die Gemeinschaft der Völker des christlichen Europas vorläufig nur gegen die bulgarischen Interessen zu verwirklichen war.

Notes

[1] Der zeitgenössische Bischof von Cremona Liudprand hält in den 960er Jahren für eine Folge der Schlacht bei Augsburg, daß „das Volk der Ungarn... still ist wie ein Mäuschen". J. BECKER: Die Werke Liudprands von Cremona. Hannover-Leipzig[3] 6-7. — Aus der reichen Literatur s. dazu z. B. PAUKER, GY. : A magyar nemzet története Szent Istvánig. Bp. 1900. 88-89. Magyarország története tíz kötetben. I. Előzmények és magyar történet 1242-ig. Hg. von: SZÉKELY, GY., BARTA, A. Bp. 1984. (Den einschlägigen Teil hat GYÖRFFY, GY. geschrieben. Im folgenden: GYÖRFFY 1984.) 693. KRISTÓ, GY.: Az Árpád-kor háborúi. Bp. 1986. (IM folgenden: KRISTÓ 1986) 44.

[2] S. dazu z.B. A magyar nemzet története I. Magyarország a királyság megalapításáig. Hg. von: SZILÁGYI, S. Bp. 1895. (Den einschlägigen Teil ist die Arbeit von MARCZALI, H. Im folgenden: MARCZALI 1895.) 192-194. HÓMAN, B. – SZEKFŰ, GY.: Magyar történet I. Bp. 1939.[6] (Im folgenden: HÓMAN 1939.) 147. MORAVCSIK, GY.: Bizánc és a magyarság. BP. 1953. (Im folgenden: MORAVCSIK 1953.) 48. GYÖRFFY, GY.: István király és műve. Bp. 1977. (Im folgenden: GYÖRFFY 1977.) 49-50. — Zur nomadischen Lebenweise s. KRISTÓ, GY.: A magyar állam megszületése. Szeged 1996. 183-227.

[3] П. МУТАФЧИЕВ: Избрани произведения II. Маджарите и Българо-византийские отношения през третата четвърт на X в. София 1973. (Im folgenden: MUTAFČIEV 1973.) 464., 465-466.

[4] MORAVCSIK, GY.: Az Árpád-kori magyar történet forrásai. Bp. 1984. (Im folgenden: MORAVCSIK 1984.) 86., 100. HODINKA, A.: Az orosz évkönyvek magyar vonatkozásai. Bp. 1916. 49-51. — Für die Ereignisse s. SZABÓ, K.: A magyar vezérek kora. Bp. 1869. (Im folgenden: SZABÓ 1969.) 320. MUTAFČIEV 1973. 465., 467.

[5] MORAVCSIK 1984. 86-98., 100. — Für die Ungarn war das Ausmaß der Niederlage mit dem der Katastrophe bei Augsburg vergleichbar. S. dazu KRISTÓ 1986. 45. MAKK, F.: Magyar külpolitika 896-1196. Szeged 1996[2] (Im folgenden: MAKK 1996.) 25.

[6] S. z. B. В. Т. ПАШУТО: Внешняя политика Древней Руси. Москва 1968. (Im folgenden: PASUTO 1968.) 71-72. G. OSTROGORSKY: Historie de letat byzantin. Paris 1969. (Im folgenden: OSTROGORSKY 1969.) 321. D. OBOLENSKY: The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453. London 1971. 158. D. A. ZAKYTHINOS: Byzantinische Geschichte 324-1071. Wien-Köln-Graz 1979. (Im folgenden: ZAKYTHINOS 1979.). 213., 223-224. — Für die Bedeutung der byzantinischen Gefahr s. GYÖRFFY 1984. 727.

[7] S. z.B. SZABÓ 1869. 348. HÓMAN 1939. 167. GYÖRFFY 1977. 68-72. GYÖRFFY 1984. 726-731. KRISTÓ, GY.: Magyarország története 895-1301. Bp. 1984. (Im folgenden: KRISTÓ 1984.) 46. MAKK 1996. 37.

[8] F. A. GOMBOS: Catalogus fontium historiae Hungaricae I-III. Bp.1937-1938. (Im folgenden: GOMBOS) 1754. E. SZENTPÉTERY: Scriptores rerum Hungaricarum I-II. BP. 1937-1938. (Im folgenden: SRH.) II. 379. — Zu den verschiedenen Interpretationen der Außenpolitik des Großfürsten Géza s. z.B. ACSÁDY, I.: A magyar birodalom története I. BP. 1903. (Im folgenden: ACSÁDY 1903.) 62. DEÉR, J.: A magyar törzsszövetség és patrimoniális királyság külpolitikája. Kaposvár 1928. (Im folgenden: DEÉR 1928.) 36. HÓMAN 1939. 174-176. GYÖRFFY 1984. 726-740. KRISTÓ 1984. 46-49. MAKK 1996. 29.

[9] Zu den arabischen Kriegen s. z.B. OSTROGORSKY 1969. 321.; ZAKYTHINOS 1979. 203-204. Zum bulgarischen Aufstand s. z.B.. В.Н. ЗЛАТАРСКИ: История Българската държава през средните векове I/1., I/2., II. София 1970., 1971., 1972. (Im folgenden: ZLATARSKI 1971.) 1927. 590.; М. АПОСТОЛСКИ: История на македонскиот народ. Скопје 1969. (Im folgenden: APOSTOLSKI 1969.) 117-118.; С. АНТОЛЈАК: Самулова држава. Скопје 1969. (Im folgenden: ANTOLJAK 1969.) 12-13.

[10] Zur bulgarischfreundlichen Politik des Fürsten Géza s. GYÖRFFY 1977. 83., 90. GYÖRFFY 1984. 740. MAKK 1996. 40. Х. ДИМИТРОВ: Българо-унгарски отношения през средновековието София 1998. (Im folgenden: DIMITROV 1998.) 80-81.

[11] Zur polnischen Ehe s. VAJAY SZ.: Géza nagyfejedelem és családja. Székesfehérvár évszázadai I. Székesfehérvár 1967. (Im folgenden: VAJAY 1967.) 69., 85. G. LABUDA: Lengyel-magyar kapcsolatok a X. század második felében. Világtörténet 1973. 5-6. Zur russischen Ehe s. DEÉR 1928. 36. MAKK 1996. 38. Zum Zeitpunkt der Heirat von Stephan und Gisela s. SZÁNTÓ, K.: Boldog Gizella első magyar királyné élete. Bp. 1988. 54-55.

[12] MORAVCSIK 1984. 97., 98. — Für die Beurteilung s. GYÖRFFY 1984. 812. KRISTÓ 1984. 49. DIMITROV zufolge wurde die Ehe aufgelöst, weil um 1000-1001 ein Bündnis gegen Samuel zustandegekommen war (DIMITROV 1998. 82.)

[13] Zu diesen Datierungen s. HÓMAN 1939. 170. VAJAY 1967. 66., 66-67. Anm. 14. KRISTÓ 1984. 49. ZLATARSKI 1971. 743. GYÖRFFY 1984. 812. DIMITROV 1998. 81.

[14] Zur Situation des Zaren Samuel s. ZLATARSKI 1971. 701-702. N. ADONTZ: Samuel l'Arménien, roi, des Bulgares. Bruxelles 1938. 20-22. OSTROGORSKY 1969. 334. APOSTOLSKI 1969. 124. ANTOLJAK 1969. 50.

[15] MAKK 1996. 40., 54. — Die Heirat von Gavril Radomir mit der griechischen Irene kann auf 998-999 datiert werden. Aus dieser Ehe wurden zwei Töchter und fünf Söhne geboren. Im Jahre 1015 waren die Töchter bereits verheiratet, sie können also um diese Zeit mindestens 15-16 Jahre alt gewesen sein. (ZLATARSKI 1971. 744. VAJAY 1967. 67. Anm. 14. APOSTOLSKI 1969. 140. ANTOLJAK 1979. 96.).

[16] SRH II. 489-490. — Das bulgarische Vidin gelangte im August 1002 unter die Herrschaft des byzantinischen Kaisers Basileios II. (s. z.B. APOSTOLSKI 1969. 127. ANTOLJAK 1969. 63. ZAKYTHINOS 1979. 228. MORAVCSIK 1984. 90.). Zur Taufe Ajtonys 1002 in Vidin s. z.B. N. OIKONOMIDÉS: A propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI[e] siécle: le metropole de Turquie. Revue des Etudes Sud-Est Européennes (9) 1971. 532. GYÖRFFY 1977. 171. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Taufe Ajtonys in Vidin zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt hätte (vgl. GY. KRISTÓ: Ajtony and Vidin. Studia Turco-Hungarica V. Bp. 1981. 135.). Wenn es nämlich Jahre nach der Besetzung Vidins dazu gekommen wäre, hätte die Taufe unseres Erachtens wegen ihrer politischen Bedeutung ebenso in Konstantinopel

erfolgt, wie es bei Bulcsú, Termacsu und dem älteren Gyula Mitte des 10. Jahrhunderts der Fall war. In der kriegerischen Zeit bot jedoch Vidin, das in der Nähe des Territoriums von Ajtony lag, einen günstigen Schauplatz, zumal sich auch der Basileus dort aufhielt. Es ist anzumerken: Mehrere Forscher haben sich für die bulgarische Taufe und das bulgarische Bündnis von Ajtony ausgesprochen. So z.B. FEHÉR. A bolgár egyház kísérletei és sikerei hazánkban. Századok (61-62) 1927-1928. 10. KULCSÁR, P.: A magyar államszervezés néhány problémája. István és Ajtony harca. Acta Universitatis Szegediensis. Sectio Historica III. Szeged 1958. (Im folgenden: Kulcsár 1958.) 32.

[17] So z.B. GYÖRFFY 1977. 166-172. S. dazu noch: Erdély rövid története. Hg. von KÖPECZI B. Bp. 1989. (Der einschlägige Teil ist die Arbeit von BÓNA, I. Im folgenden: BÓNA 1989.) 115.

[18] Die feindselige Beziehung zwischen Gyula und Ajtony kam — in verzerrter Form — in der Legende des Bischofs von Csanád Gellért zum Ausdruck (SRH II. 492.).

[19] GOMBOS 141. SRH I. 314.

[20] GOMBOS 2203. Die Flucht Gyulas wird anders datiert z.B. bei GYÖRFFY 1984. 809.

[21] MAKK, F.: Magyarország és keleti szomszédai Szent István korában. Szent István és kora. Hg. von GLATZ, F. und KARDOS, J. Bp. 1988. (Im folgenden: MAKK 1988.) 83., 87. Anm. 33. S. dazu noch GYÖRFFY 1977. 170.

[22] SRH I. 172., 315-316., 317. — Die Person von Kean ist in der ungarischen Geschichtsschreibung sehr umstritten. Er wird manchmal mit dem Gyula in Siebenbürgen, manchmal mit dem Fürsten Ajtony oder den bulgarischen Zaren Samuel bzw. Vladislav identifiziert. S. dazu z.B.: PAULER, GY.: A magyar nemzet története az Árpád-házi királyok alatt I. Bp. 1899. 44. ACSÁDY 1903. 77. DEÉR 1928. 47. Hóman 1939. 179. GYÖRFFY 1984. 814. BOGYAY, T.: Stephanus rex. Bp. 1988. (Im folgenden: BOGYAY 1988.) 75. Als der Fürst eines *selbständigen* bulgarischen Kaganats in Südsiebenbürgen wird Kean betrachtet bei: KRISTÓ, GY.: A 10. századi Erdély politikai történetéhez. Századok (122) 1988. 30-33. In Abhängigkeit von der Identifizierung der Person von Kean hat die Forschung unterschiedliche Zeitpunkte für den Krieg Stephans gegen Kean angegeben. Wir sind auch der Meinung, daß Kean der Fürst eines *bulgarischen* Kaganates war, das auf dem Gebiet zwischen dem Fluß Maros und den Karpaten lag. Diese Gebiete sind als Überreste einer ehemaligen bulgarischen Herrschaft in der östlichen Hälfte des Karpatenbeckens zu betrachten. Dieses bulgarische Gebiet in Südsiebenbürgen war jedoch nicht selbständig, da es spätestens zur Zeit des Großfürsten Taksony völlständig unter ungarische Herrschaft gekommen war. Seine direkte Leitung oblag ganz bis zur Zeit Stephans im Auftrag des ungarischen Herrschers dem örtlichen Kagan.

Wir datieren die Niederlage Keans aufgrund der folgenden Überlegungen auf das Jahr 1003. Aus dem Kapitel 66 der ungarischen Chronik stellt sich heraus, daß Stephan I. die Kirche in (Gyula)Fehérvár von den Schätzen von Gyula und Kean erbauen ließ dieser Bericht wird durch die Preßburger Chronik bestätigt (SRH I. 315-316. SRH II. 36-37.). Die ungarische Chronik berichtet ferner, daß Stephan der Heilige den festgenommenen Gyula und dessen Familie in dieser Kirche — wahrscheinlich in dem zuerst fertiggestellten Teil — taufen ließ (SRH I. 316.). Da den großen Siegen gewöhnlich sofort die üblichen Kirchenstiftungen folgen, ist es anzunehmen: Sehr bald nach der Niederlage Gyulas im Jahre 1003 erfolgte auch der Fall von Kean, und gleich wurde auch mit dem Bau der Kirche in Fehérvár begonnen. Zur Kritik des Kapitels 66 der Bilderchronik s. KRISTÓ, GY.: A feudális széttagolódás Magyarországon. Bp. 1979. 101-103. Einen Überblick über das Problem bietet KRISTÓ, GY.: Keán, Szent István ellenfele. Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae. Acta Historica (98) 1993. 15-28. — Eine interessante – jedoch unbeweisbare – Ansicht im Zusammenhang mit der Kean-Frage wurde neulich formuliert. Demnach habe Kean als ein *awarischer* Kagan an der Spitze eines Fürstentums gestanden, das als letzter Überrest des ehemaligen Awarischen Reiches anzusehen ist. (SZEKFŰ, L.: Ajtony, Marosvár ura. A Makói Múzeum Füzetei 87. Makó 1997. 16.).

[23] Zur unterschiedlichen Beurteilung der Politik Stephans des Heiligen zur Landesvereinigung s. z.B.: KULCSÁR 1958. 37-38.; GYÖRFFY 1977. 176.; KRISTÓ 1984.

65.; VAJAY, SZ.: Szent István Európája. Szent István és kora. Hg. von: GLATZ, F. und KARDOS, J. Bp. 1988. 111.; MAKK F.: A királyság első százada. Bp. 1992. 59-64.

[24] Auf das Bündnis zwischen Gyula und dem bulgarischen Zaren wurde bereit hingewiesen in: DEÉR 1928. 47.; HÓMAN 1939. 179. Das Bündnis von Kean und Gyula wurde bereits – ohne die Annahme der bulgarischen Beziehung – aufgeworfen in: BELITZKY, J.: A törzsfői hatalopm elsorvadása és a fejedelmi hatalom kialakulása. Szent István Emlékkönyv I. Szerk.: SERÉDI J. Bp. 1938. 587. Die byzantinische Orientierung wird betont bei: BÓNA 1989. 114-115.

[25] Zu den Ereignissen des seit 1001 erneuten byzantinisch-bulgarischen Krieges s. OSTROGORSKY 1969. 334-335.; ANTOLJAK 1969. 63-64.; APOSTOLSKI 1969. 127.; J. DUJČEV – V. VELKOV – J. MITEV – L. PANAYTOR: Historie de la Bulgarie des origines à nos jours. Roanne 1977. 141.; ZAKYTHINOS 1979. 228.

[26] So z.B. DIMITROV 1998. 84.

[27] S. dazu z.B. MAKK 1996. 54-55.

[28] GOMBOS 969-970.

[29] S. dazu: MAKK 1988. 88. Anm. 41. (mit ausführlicher Litearaturangabe).

[30] GOMBOS 1505. – S. dazu MORAVCSIK 1953. 59.

[31] S. z.B. GYÖRFFY 1984. 815.; MAKK 1988. 84.

[32] S. dazu BOGYAY 1988. 105.; GYÖRFFY 1984. 811.; KRISTÓ 1986. 55-56.

[33] S. dazu z.B. ZLATARSKI 1971. 704-745.

МАРА-И-ЛИШАНКА И САНДАЛЪТ НА ЕЛЕНА

Иван Маразов

Обредът Мара-и-Лишанка не веднаж е бил предмет на изследване в нашата фолклористика. Съвсем правилно той е свързван с цикъла на женската предбрачна обредност. Основното ритуално действие в него е изготвянето на символично изображение на невестата (Русев 1892; Маринов 1914:434-6; Миков 1990:115-117). То се прави от три чехъла в къща, където не е умряло нито едно дете. От три млади булки (от три моми) се взема по един червен и жълт чехъл. Тия три чехъла се въвират един в друг, но така че червеният да се падне отгоре, а жълтият най-отдолу. Така се получава кукла, която накичват с бяло було-ръченик. Кичат я както се кичи главата на булка – с титрици, перуш, спуски, подбрадник. Куклата се занася на място, наречено със същото име, само от мома, която вече се момее, т.е. играла е Лазарки и която да е „майчина и бащина". Тук момата застава срещу двете вериги моми и момите, по една от всяка верига, започват да пеят диалог с Мара-и-Лишанка. Съдържанието на песента има подчертан брачен характер. Куклата минава от ръка на ръка, докато се изредят всички девойки. След това шествието прекосява цялото село, обикаля нивите и спира на реката. На брега образът е „разкитен" и окъпан, всички моми си измиват лицата и след това се връщат в селото.

Г. Краев пресъздаде картината на българския женски обреден цикъл, в който обредната игра Мара-и-Лишанка подготвя момата за встъпване в брак (1996:136-145). Но все още в литературата по проблема липсва разгърнат анализ на предметния код на този обред. Защо образът на невестата е изграден именно от чехли, покрити с було и с мъжка риза? За да си отговорим на този въпрос, трябва да се върнем назад в хронологията, но да останем на същото стадиално равнище, което е породило и нашия обред. В тази статия ще се опитам да предложа синхронно сравнение с един известен мотив, който все още не е достатъчно интерпретиран и в литературата за античната митология – „сандала на Елена", на „хубавата Елена". Няма да се стремя да доказвам приемственост от древната балканска миторитуална традиция, т.е. няма да разглеждам българския обред като „реликт" от друга и по-стара обредна система. Тъй като смятам, че предложените за сравнителен анализ обреди и атрибути са изофункционални, т.е. изразяват едно и също (или поне сходно) социално съдържание, то предмет на статията ще бъдат основно митопоетичните механизми, породили тези ритуали.

Елена е епически персонаж, който изключително е вълнувал цялата античност (вж. Ghali-Kahil 1955; Clader 1976; Suzuki 1989; Austin 1994; Маразов 1999). Образец за красота, причина за Троянската война, разпътна невярна съпруга, която е способна да напусне всеки съпруг, но и напротив – ейдолон, изтъкан от облак, стауя или картина, име или тяло, които новият съпруг взема със себе си вместо „истинската" Елена, докато тя остава някъде в неутрална територия, вярна на единственото си „първо либе".

Двойствеността на моралните оценки на древността е паралелна на двойствеността на самата Елена и като митична биография, и като митично поведение. Тя имала две майки (Леда и Немезида), двама бащи (Тиндарей и Зевс), двама братя (Диоскурите), винаги е между двама мъже (Агамемнон и Менелай, Перитой и Тезей, Менелай и Парис, Парис и Деифоб, Теоклименос и Менелай), тя има два храма в Спарта (Платаните и Терапне), намира се едновременно на две места (Троя и Египет), постоянно е раздвоена между „името" (*onoma*) и „нещото" (*pragma*), между привидността и съществено (Segal 1987; Bassi 1993; Маразов 1999). Само в един пункт древните били единодушни – спартанката притежавала красота, сравнима единствено с хубостта на „златната" Афродита. Тъкмо славата на хубавица ѝ докарала толкова беди, тя озлочестила нейното „име".

Вътрешно противоречивият митологичен образ на Елена не може да бъде разбран, ако не потърсим социологическата действителност, която той покрива и която го поражда. На героично равнище Елена въплъщава функцията, която на божествено ниво реализира Хера – *ролята на вечната невеста*. Именно постоянството на тази роля може да даде отговор на многоплановата двойственост на нейния характер – *невестата, в момента на брачния избор, е раздвоена* между претендентите за ръката ѝ, между „своя" и „чуждия" род, между „своя" и „чуждия" дом, между баща си и съпруга си, тя трябва постоянно да е на пътя „от" – „към". В качеството си на „вечна невеста" Елена кодира невъзможния в социалната практика сатус на *съпруга-девойка* (*gynenymphe*), тя е забулена и мълчалива. Тя винаги е подчертано *пасивна и инертна*, и макар че е отвличана, крадена, „грабена", т.е. живее в особено динамично състояние, нейното движение е независимо от нея самата. Тя сякаш е кукла, с която други извършват всички тези действия. Защото в архаичната култура *жената е само знак на обмен* между мъжете, тя циркулира в архаичния социум не по своя воля, а според договора между бащите – глави на родове, според законите на вътрешносоциалния обмен, т.е. според механизми, които са извън и над нея (Lévi-Strauss 1948; Bergren 1995). В този смисъл тя е твърде близка до ролята на другите знаци на социална идентификация и социална обмяна – до функцията на „неподвижното" богатство (*keimelia*, скъпоценностите, Muller 1995) или до „подвижното" благо (добитъка, *probaton*; вж. Vernant 1965:97-144). Затова невестата демонстрира подчертано *„опредметен" изглед* – за гърците тя представлявала *agalma* („скъпоценен предмет", „статуя" – Gernet 1969:93-138; Frontisi-Ducroux 1975; Loraux 1984; Bergren 1995), а и самата Елена нарича себе си така. Показателно е, че при всичките си преходи от едно огнище към друго тя върви *заедно с богатството си*, което поредният годеник получава с ръката ѝ. Като че ли невестата постоянно трябва да носи

със себе си собствената си „цена“, която създава нейната истинска социална идентичност. Предметът-дар се движи в социума според законите на обмяната на дарове, ето защо и Елена – невестата-дар изпълнява същия маршрут (Nagy 1981). Тя и да иска не би могла да му се противопостави. Веднаж тя се опитва да прояви воля – отказва на Афродита да се върне от стената на Троя в брачната стая при Парис, но този експеримент завършва безславно. Тя е длъжна да се подчинява, нея я водят, заради нея се сражават, тя е залог за по-големи или по-малки битки и войни, но тя трябва да мълчи, „когда джигиты разговаривают“. Нея я *„фащат за ръка“* и тя покорно трябва да следва съпруга, който я качва на кораб, или колесница, или кон, за да изминат „дългия път“ от статуса на мома до положението на съпруга. Нейната съдба не е нейно дело, тя винаги зависи от мъжа.

Куклите и ейдолона (за ейдолона вж. Pisani 1928). На Лазарница в българската фолклорна култура се замесват и пекат *куклите*, нужни за следващия *Куклинден* (Маринов 1984:135сл;1914:399сл.). Тези обредни хлебове се пущат на дъсчици по течаща вода от девойките. С тях се „наричат“ момите. В този обред фолклорното съзнание явно отъждествява колаците-кукли и момите. Следователно, процесът на социално „съзряване“ на момата е аналогизиран с процеса на приготвянето на хляба (Маразов 1989). Социалният продукт – момата, готова за невеста, е идентифициран с „варенето“ на основната храна – хляба, която отличава човека от животните (за архаичното обозначаване на „култура“ като „обработена земя“ и „ядене на хляб“ вж. Vidal-Naquet 1983:39-68). И в македонския династически мит хлябът на най-малкия Пердика винаги „набухвал“ повече от хляба на другите му двама братя, което било знак за царското му предопределение (Herodot 8.137; вж. у Топоров 1979 и Catenacci 1996:51-53).

Дали обаче названието „кукла“ на хляба в българския фолклор е производно от думата за играчка на момиченцата? Може би то би могло да се сравни с гр. *κύκλος, ἔγκυκλον*, обозначаващо всяко кръгло нещо, поради което се превръща в метафора на вагина (Henderson 1991:139). Като се има предвид несъмнената сексуална насоченост на целия момински обреден цикъл, бихме могли да предположим подобен смисъл и за ритуалния хляб. Възможно е в неговото название да се е запазило архаично значение от балканския миторитуален речник. В този смисъл обредният лазарски хляб е идентичен на „куклата“ Мара-и-Лишанка, приготвяна от другата метафора на вагината – чехлите. Така миторитуалният комплекс използва различни предметни кодове за обозначаване на прехода на девойката от асексуално същество в сексуален „предмет“ (за „предметността“ на невестата вж. Zeitlin 1995; Маразов 1999).

Хлябът-„кукла“ е своего рода „ейдолон“ на вече готовата за сватба девойка, която, като Елена, отплува пасивно по течението на водата. Но още по-близка до идеята за ейдолон е другата „кукла“ от лазарската обредност – *Мара-и-Лишанка*. Показателно е, че тя се състои само от *„лице“*, точно като първата жена Пандора или като глинените „маски“ от варненския халколитен некропол (Маразов 1994:55-62). За разлика от тях, то е направено от три чехъла на моми или млади невести. Но в тази „маска“ позициите „долу“ (чехлите-материал) и „горе“ (лицето-резултат) от антропоморфния модел на света са спре-

совани в една точка. Макар че обозначава позицията „горе", тази точка е образувана само от класификатор на „долницата". По този начин „лицето" се съотнася с крака, с долната част от тялото на невестата. Така българската Мара-и-Лишанка се приближава до образния знак на елевзинската героиня Баубо (Маразов 2001). За фолклора куклата-чехъл е предметен синоним на вулвата.

Защо *чехли* и то защо по един чехъл от булка или мома? Чехълът е обувката на девойката, т.е. той е предметният знак на виртиналния статус. Всяка мома, след като даде едната си обувка за приготвянето на куклата, ще остане с един бос, т.е. *с маркиран крак*. Но и Елена-невеста също била белязана като *асиметрична*. В Спарта имало светилище, наречено „*Сандалът на Елена*" (Lycophr. *Alex*. 852-855; вж. Austin 1994:25). В него бил съхраняван сандалът, който красавицата загубила, когато бягала от Спарта, водена от Парис. Значението на този „битов" предмет за гръцкото митологично съзнание е явно такова, че и редица други храмове от целия гръцки свят претендирали да притежават загубените обувки на Елена или пък нейните пантофи, посветени от съпруга ѝ Менелай. Досега обаче в изобилната литература около хубавата Елена не е обръщано сериозно внимание на този атрибут.

Маркирането на крака чрез обувката е неотделимо действие от номенклатурата на брачните обреди (вж. последно Marazov 1996:111-129; Carmichael 1977; Marazov 2000). Елена принадлежи към разряда на митичните персонажи *monosandaloi* (Brelich 1955), тъй като променя статуса си – от жена на Менелай тя става съпруга на Парис. Тази промяна не е съгласувана с нея, тя е като Ауге от Рогозенската фиала, която, насилена от Херакъл, неволно нарушила обета си за вечна девственост. Брачният преход се оценява като ситуация, при която се създава временна, но силно критична асиметрия в социума. Това състояние следва да се отбележи в мита и обреда по различни начини, в това число и в кода на атрибутите. И тъй като краката в митопоетичното мислене са евфемизми за гениталиите, маркирането на единия от тях е постоянна операция за обозначаване на сексуално асиметричните фигури и на моментите на възрастово-статусен преход. Примери за това състояние изобилстват в гръцката вазопис, но на тях не е обръщано особено внимание. В един апулийски кратер момиче, седнало край извора и оставило край себе си хидрията, обува десния си сандал (Mayo 1982:n72). Възможно е в тази иконографска „сцена край извора" да се визуализира един стабилен миторитуален мотив – прощаването на момата с виргиналността ѝ става именно в този опасен топос. И тук действието обуване-събуване отразява същата социална асиметрия, както и във фиалата с Авге и Херакъл. Но в много апулийски вази самият Ерос, който води брачната колесница, е представен с един, обут на левия му крак сандал, или поне с по-малко превръзки на единия сандал (Mayo 1982:n63-65,78,79,81; Simon 1981:Abb.218). Друг път младият бог на любовта връзва сандала си (Simon 1981:Abb.235). В гръцкия лексикон се споменават „*булчински обувки*" (Hesych. s.v. *Nymphides*). Ева Кюлс предполага, че те са били предназначени за носене в деня на венчавката (Keuls 1985:121). Като доказателство тя привежда сцената върху една червенофигурна ваза, където Ерос поднася чифт обувки с извити нагоре носове на седнала жена в знак на участието ѝ в сватбена церемония (op.cit. Fig.106). Но това не е единствен иконографски пример за ро-

лята на обувката в елинската брачна обредност – в редица гръцки вази, пряко свързани със сватбата, невестата връзва брачната си обувка нимфидес в съответствие с задължителното ритуално изискване (Oakley 1995:Fig.8,9,20). В един кратер (440 пр.Хр.), където е представена предбрачната баня на невестата, дружка ѝ поднася същата висока и островръха обувка, като знак на предстоящия сватбен преход (Lissarrague 1994:Fig.41). В подобни „шутовски" обувки са обути и „силените", участващи в брачното тържество, представено в Боровската каничка. Върху ваза от Корнето (Harrisson 1922:Fig.169) виждаме Тезей напускащ спящата Ариадна на Наксос. Той предпазливо взема сандала си, оставен край коленете на критската принцеса, като знак на заминаването си, т.е. като сигнал, че се отказва от брак с нея. Няма съмнение, че със същата брачна символика на нимфидес трябва да обясним и една сцена върху ваза от Аполонийския некропол, където новобрачната държи едната обувка, докато Ерос ѝ поднася другата (Иванов 1963:Табл.21-22). В славянската сватба булката трябва да завърже обувката на своя избраник. Афродита, богинята внушаваща свързващото половете любовно чувство, често се представя в гръцката вазопис завързваща сандала си. В една ваза от П. Гети Мюзиъм (около 400 г.пр.Хр) виждаме Хермес, Парис и жена увенчана с корона, на която Ерос завързва левия сандал (Neer 1997:Pl.377-378). Неер се колебае в идентификацията на женската фигура между Елена и Афродита. Струва ми се, че можем да бъдем сигурни, че в присъствието на Парис и Хермес Ерос трябва да върза (или да отвързва) сандала именно на Елена. Тази интерпретация отговаря на семантичната структура на изобразителния текст – Богът на любовта кодира свързващото съпрузите чувство, Хермес води невестата на младоженеца, а обуването-събуването е брачно ритуално действие. Не е случайно, че за девойка, вече лишена от девствеността си, се казва, че „е изгубила подковата си" (Jones 1951:301; сравнението на момичетата с жребчета и на подковата с обувка е универсално), а самата Афродита е наясно, че да „откраднеш крака ѝ" означава „да я насилиш" (Henderson 1991:156,138,248). Докато се къпела, египетската Родопис видяла орел да отнася сандала ѝ и да го пуска върху коленете (!) на фараона, който после я намерил по обувката и се оженил за нея (Strabo 17.1.33). Хигин разказва за кражбата на чехъла на Афродита от орела на Зевс, докато тя се къпела в Ахелой. Богинята го последвала, но трябвало да размени тялото си срещу чехъла, който вече държал в ръка изгарящият от страст Хермес (2.16.2). В кумулативната българска приказка за петлето и кокошката, в която петелът, за да спаси задавилата се със зърно кокошка, задвижва една верижна реакция, в която всеки иска нещо срещу услугата си, момите поставят като изискване обувки (2021A). В новелистична приказка, за да предотврати злата орисия, сестрата хвърля обувката на невестата в огъня и по този начин я спасява от смъртоносното ухапване на змията, свила се в обувката (934B1). За „Златкините чехли", които „по небо хвърчаха", докато самата Златка е отнесена от вихрушката (т.е. е лишена от девството си), се пее в една народна песен (Динеков 1990:311). Падналият във водата златен чехъл на момичето се превръща в „една голема светлина, що светела навътре во реката" (Шапкарев 1883: №231; за изтървания златен пантоф на девойката в реката вж. тип 510A). В същия семантичен ред трябва да включим и древногръцката сексуална прак-

тика да се бият хетери със сандал, за да изпълняват специалните желания на клиентите (Keuls 1985:181-182). Много вероятно е изборът на средството за наказание да отговаря именно на миторитуалната роля на обувката в сексуалните отношения – жената трябва да е като „удобна обувка", т.е. да пасва на „крака" на мъжа. В българските народни обичаи, ако обувките на сватовете, дошли да калесват мома, са обърнати с носовете към изхода, значи тя няма да им бъде дадена. Така в тези чисто брачни епизоди обувката играе важна знакова роля.

Сред многобройните умения на ирландския *cerd* (поет-занаятчия) влиза и *обущарството* (Doan 1982). Показателно е, че девойката се влюбва в поета-обущар *Cearbhall* докато той ѝ взема мярка за обуща или когато вече премерва готовия си продукт на крака ѝ – в този момент той неволно показва „любовното петно" на гърдите или шията си, това въздейства безотказно върху нейното либидо и всичко щастливо завършва с брак помежду им (Doan 1983:15). И обратно, в ритуалния и легендарен фонд на Кръстова гора обущарят, който се осмелил да погледне похотливо крака на жената, на която вземал мярка за обувка, е морално осъден (Евтимов 1999: 95-117; ср. с „обущарска" обсценна метафора и в древна Гърция – Henderson 1991:138). Тези митологични наративи са изоморфни, но общото като структура действие получава инверсна морална оценка според характера на всяка от традициите. Най-после, Пепеляшка, също както египетската Родопис, е разпозната от принца по обувката си. Съвсем ясно е, че обувката, както и самият акт на обуване, имат сексуален смисъл (Rossi 1976), а вземането на мярка на крака е символичен тест за това доколко партньорите ще си подхождат сексуално („като чифт обувки", „като крак за обувка", ср. с подобна представа в древна Гърция – Henderson 1991:139). Изглежда, че Елена е от тези обувки, които подхождат на всеки претендент. Затова толкова нейни сандали са посветени в различни светилища на древния свят.

Сандалът на Елена, както и чехлите при Мара-и-Лишанка, като културни атрибути, несъмнено маркират биологичното женско начало – вулвата. Така цялата кукла в българския обред превежда новото състояние на девойките – те вече са преминали в предбрачен статус и могат да изпълняват социалната си функция. *Девойката вече е само лик=вулва* – за пръв път в „цикъла на жената" вниманието е насочено „надолу", към „чехлите„-гениталии, защото в предбрачния статус те стават социално значими с продуциращата си способност.

Паралел на тази представа намираме в древногръцкия делфийски мит и обред *Харила* (Ure; Lowe 1998; Котова 1995:157). Жертвата в него е заменена с кукла, а клоните, с които е бичувана жертвата – с обувка (Tzetz. 23.726-56). Интересен е айтионът на обреда, предаден от Плутарх (Plut. *Aet.gr.* 12.293C). Бедното сираче Харила, измъчено от глад, помолило царя за храна. В отговор владетелят ударил девойката с обувката си. Момичето не изтърпяло обидата и се обесило с пояса си. А обидата, по знаковата си същност, е чисто сексуална (да си спомним за гърците, които биели със сандал хетерите). Същата семантика жестът на удряне с обувка (=крак) има и във ведийската митопоетична традиция. Така Яма, поискал да ритне Чая, която поради това го проклела да

загуби крака си (O`Flaherty 1980:179-180;1988: 334,349). Наказан за тази обида с несъмнен сексуален оттенък, Яма не само окуцял (т.е. бил кастриран), но загубил и живота си и станал първият умрял човек и владетел на царството на мъртвите! „*Махабхарата*“ разказва, че злият Касика ритнал Драупади, съпругата на братята Пандава, защото бил силно влюбен в нея (Dumézil 1968:92). Естествено е за Харила, образец на девическата скромност, да посегне на живота си, след като царят посегнал на честта ѝ. При това тя се самообесила на девическия си пояс, което означава, че той престанал да изпълнява защитната си знакова функция (и Елена била обесена край един извор на остров Родос; за ролята на обесването в женските митове вж. King 1983). И така, в предметно-акционалния комплекс от ритуала Харила: „кукла – обувка – девическа идентичност“, откриваме същия смисъл както в сходния комплекс от българската обредна игра Мара-и-Лишанка.

„Долницата“, към която насочва всичко в този тип обреди, е „срамна“, тя е като гръцката *aidos*, в която се въплъщава целомъдрието, „срамежливостта“ на невестата. В Спарта имало забулена статуя на Айдос и, когато тръгвала с Одисей за Итака, Пенелопа взела нейното було (Xenoph. *Symp.* 8.35; вж. Pinney 1990). Тя постъпила обратно на действието на братовчедка си Елена, която, както видяхме, оставила сандала си. Още у Хезиод Айдос крие красотата си под блестящ воал (Hes. *Erga* 256-260). Според Евстахий айдос се състои в „*отказ от виждане*“ – да не се види това, което е табуирано. Но със същата дума *aidoia* се обозначавала и вулвата, „срамните части“ (Ferrari 1990). Те всъщност сами по себе си не са „срамни“, срамен е актът на тяхното разкриване. Ето защо те трябва винаги да остават „покрити“. Откриването им буди *смях* (ср. с мита за Баубо, разбулила айдоята си пред погледа на скърбящата Деметра и с това предизвикала смях у потъналата в траур богиня – Olender 1985; Devereux 1985; Маразов 2001; или с мита за „смешните“ итифалически Кабири и пигмеи). У Хезиод смехът е поставен в един ред семантични тъждества с гениталиите (вж. Friedrich 1978:Appendix 6; Austin 1994:80). Както е известно, смехът обозначава страната „живот“ в опозиция на „мълчанието-смърт“ (Пропп 1976; Gilhus 1997). С това може да бъде обяснена и връзката гениталии-смях – те „пораждат“ смях, защото самата им функция да раждат е аналогична на ролята на смеха. Гениталиите трябва да бъдат покрити, защото дори визуалният контакт с тях може да доведе до нарушаване на нормите на сексуалното поведение и на законното възпроизводство на социума (за сексуалния смисъл на погледа вж. Frontisi-Ducroux 1996). Булката е покрита с було, защото то всъщност скрива това, което тя в момента на бракосъчетанието ритуално/социално представлява – един детероден орган (това е същността и на Баубо – разбулена маска-вулва). Едва ли е случайно, че според повечето древни автори затворената циста в мистериите е съдържала фалус или вулва (Маразов 2000). Вероятно поради това в индоевропейските езици действието „*покриване*“ е двусмислено и винаги приема ясно изразени сексуални интонации и конотации, които стават база за неговото ритуално приложение (Топоров 1980; Scheid&Svenbro 1994:75; Bonfante 1996). Куклата Мара-и-Лишанка е „покрита“ с мъжка риза, т.е. чехлите-вулви са пряко „покрити“ от мъжкия атрибут. В предметен код, на атрибутно равнище е разиграна *брачна сцена*, ко-

ято трябва да „обучи“ девойките какво ги очаква в близко бъдеще. Като мистите в гръцките мистерии, които „манипулирали“ *hiera* (свещените предмети) в цистата, лазарките „опипват“ и „виждат“ чехлите-вулви, забулени с мъжката риза. По друг начин, но със същия семантичен ефект, смесването на мъжкото и женското във фолклорния образ откриваме и в мита за Елена – според една версия, пантофите ѝ били подарени в храма от нейния законен съпруг Менелай. Забуленият, наресан-накичен „ейдолон“ Мара-и-Лишанка минава от ръка на ръка през всички моми, за да обозначи, като хляба-кукла, функционалната готовност на всяка от тях да встъпи в брак. И метната върху тази „маска“-ейдолон мъжка риза има ролята допълнително да маркира „преобърнатия“, докаран в критично състояние свят.

Така самата смесена структура на ритуалния образ Мара-и-Лишанка подсказва вътрешни противоречивост и отрицание – тя е „лик-вулва“, който обаче е покрит (все още) и с ръченик-було, но и (вече) с мъжка риза. Както посочи Дохърти, в старогръцкия глаголът *misgesthai* означава не само „смесвам“ (билки, вино в кратера, стъпки на танца, воини на бойното поле и т.н.), но и полов акт (Doherty 1995:59n57; вж. Parmenid. *B12VS* за философско осмисляне на смесването на космическите елементи като брак между тях). В образа на Мара-и-Лишанка „женското“ и „мъжкото“ са „смесени“ по начин, който вече подсказва не андрогинно предсъстояние на полово недиференциран индивид, а брачно сливане на двата биологично и социално противоположни принципа.

Мара-и-Лишанка е *забулена с ръченик*. Виргиналното тяло е по начало напълно „затворено“ (Sissa 1987). Невестата-чехли-вулва е все още „непозната“ от мъжа, който трябва, след като се пребори на хорото, да открие, да разбули, да „познае“ своята невеста. Булото е границата (Sharma 1978; Thornton 1997), която отделя нашия свят и отвъдното, откъдето идва булката. То е като хорото, отделящо „вътрешната“ мома. То скрива, но на никого не е ясно какво се крие под него. Може би в българската игра най-непосредствено се дава отговор на този тревожен за архаичното съзнание въпрос. Въщност, булото скрива вулвата, т.е. биологически заложената в органа латентна производителна способност на жената, която социално ще се реализира едва след акта на разбулването по време на сватбата (за действието *anakalypteria*, „разбулване“ вж. Toutain 1940; Mayo 1973; Oakley 1982). По този начин социологичното съдържание на обреда/игра/образ Мара-и-Лишанка се проявява недвусмислено като *преход от биологично към социално*. Показателно е, че ръченикът, кърпата за глава, покрива чехлите-вулва, т.е. долницата. Тази пространствена инверсия в предметния код на „маската“ Мара-и-Лишанка подчертава още веднаж идеята за „света наопъки“, която е заложена в преходните обреди. В архаичния свят жената, както и всеки член на социума, реализира биологичното си предназначение единствено в обществената роля, която ѝ предстои да изпълнява във възпроизводството на социума. А тази роля се обозначава чрез културни атрибути. В случая това е чехълът, сандалът, обувката. Ето защо ролята на обущаря е толкова голяма в моминската обредност и митология.

Тъканта. Показателно е, че в този женски обред е отделено толкова значително място на продуктите на женската дейност тъкане: ръченик и риза (Jenkins 1985; Kennedy 1986; Barber 1994; Papadopoulou-Belmehdi 1994;

Marazov 1995). В процеса на приготвяне на Мара-и-Лишанка – обредно завършения образ/двойник на девойката – бъдеща булка, са използвани изтъканите от момата продукти. По този начин ейдолонът-чехли като културен резултат се аналогизира с хлябовете-кукли, пуснати по водата. Като изработва двата вида продукти – платното и хляба, девойката доказва, че и тя е като тях – „готова", „завършена" в дейностите, които са диагностични за нейния успешен преход. Нещо повече, дори знаците на вулвата са културни продукти – чехли. Този подчертан стремеж да се вкара „природното" (биологогичното) в знаковата система на „културното" (социалното) отговаря на социалната функция на играта Мара-и-Лишанка. Това е начин да се маркира „*опитомяването*" на жената (Cole 1998). В древна Гърция да се завърши платното означава смърт (Marazov 1995). Покрита с изтъканото от нея було, девойката умира в стария си статус (Seaford 1987; Rehm 1994). Но под булото/смърт е скрит чехълът-вулва, обозначаващ нейната основна и вече близка, предстояща социална функция – да стане съпруга, раждаща жена и майка. Направената от чехли кукла Мара-и-Лишанка е покрита, т.е. облечена. Това е едно обредно действие, което откриваме в ритуалната практика на много народи. Списъците на дарове, посветени на Артемида, разкриват същата ритуална практика – на богинята на преходите в женския жизнен цикъл се дарявт предимно дрехи, изработени от самите жени, при това дрехи, които са „изцяло завършени" (*poytelestata*, Cole 1998:39; Van Straten 1981). По всяка вероятност това изискване отразява не само привилегията да се дарява най-хубавото на божеството, но също така и състоянието на жената, въплътено в „най-хубавото„: щом е способна да произведе продукт на „женските дейности" с такова високо качество, тя вече е „готова", „завършена" за новия си социален статус.

Ейдолонът-облак/мъгла. Булото покрива булката като облак, роса, дим, мъгла, сняг, вятър и тъй като единствено то създава нейната социална идентичност в момента на сватбата, тя се отъждествява с него. Гръцката дума *nymphe* (девойка в предбрачна възраст) дори и на етимологично равнище е сходна с римската *nubes*, която означава и покритие, и облак или мъгла, т.е. „забулено небе". Затова и богинята на брака в древния Рим носи името *Pronuba*. Облакът/мъгла (*Nephele*), е субстанцията, от която е създаден ейдолонът на Елена. Независимо от възможния отклик на Стезихор и Еврипид на характерния за епохите им философски дискурс, много по-вероятно е, при литературната обработка на ейдолона, и двамата да са използвали една архаична индоевропейска митологема. Преки паралели на „облачната" Елена са подсказани от образа на ведийската *Sita*, също отвличана и също заменяна с двойник в дома на новия си съпруг (Dubuisson 1991; O'Flaherty 1984; 1997), или на изменящата облика си Сараню-Яма (сянка), преследвана от Вивасвант (Suter 1987). Мъглата и росата са особено чест природен маркер в лазарските песни, който постоянно се свързва с невестата (за други славянски паралели вж. у Katičič 1990:77-79). Не са безинтересни опитите етимологията на името на самата богиня на сексуалното привличане Афродита да се изведе от и.-е. корен за „облак" (Friedrich 1978:Appendix 6; но дори и по-общоприетата етимология на „морска пяна" отговаря на маркиране на това ефемерно и нестабилно състояние, в което пребивава невестата в момента на прехода). Облакът, сянката,

мъглата са особено удобни класификатори на характеризиращата невестинската междинна природа *безформеност*, която идва от принадлежността ѝ към „мокрото“ (вж. Carson 1990). От друга страна, облакът, мъглата, росата, изпарението, димът са твърде неустойчиви и бързопреходни състояния, което ги прави подходящи за знаци на критичен социален преход. Те са сравними с омайващата, но нетрайна миризма и с цветята (градината), които също влизат в богатата знакова система на моминството (Detienne 1972; Motte 1973; Цивьян 1987; Svenbro 1993:21-25). В събирателния образ на ейдолона, който Хера „изтъкала“ от облак/мъгла, роса/изпарение, було/благоухание, се проявява принадлежността на още „неопитомената“, „аморфната“ девойка към лиминалната плоскост на прехода – линията, където водата преминава в друго агрегатно състояние и се превръща във въздух, където ароматите бързо изчезват като разтопилия се в ефира ейдолон на Елена.

Специфичните епитети „сияйна“ и „ароматна“ в „*Илиада*“ може би наистина отразяват реална микенска текстилно-производствена практика (Shelmerdine 1995), но е по-важно, че с тях се характеризира единствено дрехата на Елена. Възможно е тези особености да са свързани с нейната функция на съблазнителка, тъй като и Хера се намазва с благовонни масла, когато иска да привлече Зевс в леглото си (*Il.*14.171-4). Поради това специфичен „женски“ атрибут във вазописта и в инвентара на женското погребение са лекитите, съдовете за благовония. *Измамният аромат* е едно от основните средства за любовно привличане у хетерите, които тъкмо поради тази причина били наричани „пантери“. В митологията пантерата използва хубавата си миризма като ловна хитрост – с нея тя привлича плячката, както жената мъжете (вж. Detienne 1977:49-132). Показателно е обаче, че тези епитети в случая с Елена се отнасят не до тялото, а до дрехата, т.е. до онзи външен облик, с който се заменя самата булка. И в българския лазарски фолклор облакът, мъглата, вихрушката, росата, димът, китката, мирисът постоянно се съотнасят с брачния преход на момата (БНПП,ОП: 225;262;268-270,274,280; „димна юда“ – 265; Marazov 2000). У траките съществувала секта на *kapnobatai*, „вървящи в дима“ или „хранещи се с дим“ (Strabo 7.3.3). Те са поставени в един ред с ктистите (=ергени) и абиите (=не-живи), които, като неженени, не принадлежат (социално) към мъжкия пол, поради което се съотнасят с дима, т.е. с междинна, лиминална, преходна субстанция. „Лошият мирис“ (на хляба, жената, мечката – т.е. все свързани с булката образи), характеризиращ незавършената невеста, често се среща в митологичните данни за Тракия (Маразов 1989).

Цветът. Както видяхме, едно от условията, по които се избират чехлите за изграждане на куклата Мара-и-Лишанка, е цветът – те трябва да са само червени и жълти. Тъй като в знаковата система на фолклора нищо не е случайно, трябва да потърсим семантиката на тези два цвята. Те определено се свързват с една характерна особеност на девойката от предбрачния период – тя е „златна“ (за „златни“ епитети на момичетата и дори обозначаването на вулвата като „злато“ в древна Гърция вж. Henderson 1991:131; а в депозита на архаичния храм на Артемида Ефеска е намерен златен предмет във формата на вулва – Van Straten 1981:135). Обикновено девойката придобива златната окраска при иницонното си посещение в отвъдното царство, което по начало е маркирано

със златния цвят (Пропп 1947; Дачева 2000). Впрочем и Елена единствена от героините носи епитета „златна“, с който се характеризират Артемида, нимфите (сред тях името *Chryse*, *Chryseis* е показателно – вж. Маразов 1999а) и особено Афродита, както и културната титла Аргея на Елена и Хера, която Клейдър превежда като „сияйна“ и така отново ни насочва към свойството на скъпоценния метал (Clader 1976:55-8; за етимологията на името на Елена от „светлина“ вж. Skutsch 1987). Както в гръцката митология, така и в българския фолклор, хурката на нимфата/момата е винаги златна (Дабева 1939:s.v.). Както става ясно, като „златна“ е обозначена нимфата, момата. Защото тя е равнозначна на своите брачни накити, на своето богатство, тя е дедалон и агалма (Gernet 1969; за ролята на златните накити у българската мома и на ковача, който ги изковава, вж. Marazov 2000:Ch.2). Така чрез епитета и името се кодира, от една страна, предметния, вещния, телесния смисъл на невестата, а от друга, нейната принадлежност към отвъдното, където обикновено всичко е маркирано с качествата на скъпоценния метал (Маразов 1994:5-20). Ето защо едно от ключовите момински имена в лазарските песни е „*Злата*“ (ср. с примери от други славянски традиции у Katičič:1989:88; 1990:91-93). Впрочем, за индоевропейците златният цвят е тъждествен както на жълтия, така и на зеления. Макар и високостатусен като маркер, той (особено в отслабената си степен „зелено“) обозначава *незрелостта на персонажите* (или на растителността, на плодовете), т.е. техния преходен статус, предстоящото им социално съзряване (Marazov 2000:Ch.2). Лазарската обредност изцяло е подчинена на „зеленото“: гора, лагове, дрехи, дори и предмети. В една българска народна песен се казва:

„Та още ли, Маро, мома одиш,
та още ли под зелени венци,
та още ли под жълта кориня?“ (БЮЕ: №538).

В българския фолклор зеленото несъмнено се свързва и със *самодивите*, (Маразов 1985). Те носят „зелено коланче“, понякога наричано и „змийско“. Но, подобно на амазонката, самодивата е митично въплъщение на застиналата в момента на своя предбрачен преход „дива“ мома, която вместо с женски (предене, тъкане, плетене, отглеждане на деца), се занимава с мъжки дейности (лов, война). Естествено е тя да е „зелена“, защото още не е „съзряла“. Показателно е, че в нейните атрибути се крие и силата на нейната независимост – ако овчарят ѝ откраднe „зеленото коланче“, тя ще му пристане, но ако после си го намери, пак ще се върне в „зелената гора“.

Затова в българския фолклор само момите носят жълти чехли. Булката обаче обува червени боти, тъй като червеното е цветът на социалното съзряване: червени са и булото на невестата, и поясът на младоженеца, а целият булчински накит е обвит с червени конци (Михайлова 1981:61; за тъждеството „червено = цветно“ в индоевропейските цветови представи вж. Gerschel 1966). Ако наистина чехлите на ейдолона Мара-и-Лишанка са и жълти, и червени, то вероятно в тяхната цветова символика се изразява преходното състояние между мома и булка. Това ни обяснява и фолклорния мотив на летящите в небето момини чехли – предметен израз на социалния преход както чрез междинното

положение на чехлите пространството, така и чрез действието „летене“ (за крилатостта на девицата вж. Маразов 2001а). Нормално е самите чехли да са „летящи“, тъй като и в древногръцкия език „крила на нимфата“ обозначава „срамните устни“ на вулвата (Hanson 1990).

Морето. В митичните отвличания на девойки морето е основната среда и път. От една страна, това се дължи на вътрешната аналогичност между елемента „мокро“ и жената (в българските народни песни момата прекосява боса покрити с роса „лагове“), а от друга, на аломорфността между морската стихия (мокра, необуздана, дива, безформена) и статуса на невестата, която е също така (социално) дива, аморфна и неопределена. В гръцката терминология действието „качване на кораб“ имало съвсем ясна сексуална конотация (Thornton 1997:37). Корабът е средството, с което девойките прекосяват границата, маркират се като лиминални. Нали и в българския песенен фолклор „момче Поморянче“ отвлича „бела Мара“ на кораба си. Песента, съпровождаща ритуала на пускане на обредни хлябове-„корабчета“ по водата през Лазарница, поставя въпроса

„дека отвождаш, Лазаре,
не ти ли е свидно, Лазаре,
за старя макя, Лазаре,
за първо либе, Лазаре?“ (Маринов 1984:136)

Отиването в „чуждото“ е драматизирано тук като прекосяване на воден басейн, който ще отдели момата от привичната за нея семейна среда, като „мъка от раздялата“ със „своя“ свят. Така бъдещата булка е „завършена“ („замесена“ и „опечена“), готова е за брак, тя вече е изработила и своя „изкуствен“ двойник (хляба-кукла), който е отплувал по водата вместо нея.

След обреда *Кумичене* момите вече не се боят, че могат да бъдат откраднати от змей, т.е. от чужд мъж – вероятно защото куклите, техните субститути-ейдолони, подлежат сега на насилствено отвличане вместо тях. И точно поради тази замяна момите са длъжни *да говеят* пред кумата (т.е. да мълчат, да са ритуално мъртви) до Великден, за да не предизвикат вниманието на злите сили, отклонено към куклите. Нали когато била заменена от ейдолона, отпътувал с Парис към Троя, Елена била пренесена по въздуха в Египет, т.е. в отвъдното царство (вж. Jesi 1965; Segal 1987) и изчезва изцяло от митичния текст, т.е тя е ритуално мъртва, или поне заспала, като толкова други принцеси, или мълчалива, като всички булки (за сравнението на Елена и Парис с индийските данни вж. Suter 1987). Елена „замлъква“ задълго в митологичния наратив и пак се „активира“ като протагонист едва когато Менелай и Теоклименос отново подемат спора за ръката ѝ.

В обреда Мара-и-Лишанка *младежите крадат* пластично изображение на невестата, точно както Парис откраднал „тялото“, т.е. лика, външността, ейдолона на Елена (според една от версиите, Протей му дал живописен портрет, а според Херодот троянският принц взел със себе си статуя на красавицата). Тук по всяка вероятност се срещаме със смесване на трите различни езика на митологичното мислене: визуалният предвижда създаване на изкуствен образ на невестата, ритуалният – неговото крадене и унищожаване, вербалният –

оплакването му. Пряк паралел на тази замяна виждаме в беотийския празник Дедала, посветен на Хера (Paus. 9.2.7;9.3; Euseb. *Praepar.Evang.* 3.1.6; Farnell 1896:184ff; Frontisi-Ducroux 1975:193-216; Burkert 1979:132-34). За да предизвика ревността на Хера, Зевс изработил от парче дърво леко антропоморфизирана статуя (ксоанон), която покрил с воал и накичил като невеста и обявил, че ще се жени за нея. В този епизод царят на Олимп застава в позицията на българските момци, крадящи куклата Мара-и-Лишанка. Така „кавгата" между Зевс и Хера, която е в ядрото на празника, получава обяснение в самата структура на обреда. Ядосаната Хера слязла от Китерон, махнала булото от „невестата" и, като открила измамата, се разсмяла и изгорила дървения образ на съперницата. Разсмиването на божеството има пряк паралел в разсмиването на Деметра от Баубо, което прекъснало траура ѝ по изчезналата ѝ дъщеря Персефона (отвлечена като невеста от Хадес). Смехът е, както видяхме, свързан с обсценни действия и неща като разкриване, демонстриране на гениталиите. Разбира се, в празника Дедала могат да се предположат близкоизточни влияния, тъй като множество статуи, изработени от глина, восък или дърво, също били ритуално унищожавани в магически или обредни практики (Morris 1992:54-58). И в българската игра Мара-и-Лишанка унищожаването на субститута на невестата заема основно място, но едва ли трябва да го свързваме с миграция през далечното и необозримо минало на обреден модел. Куклата, приготвена от всички моми и заместваща всяка една от тях, сякаш подготвя крадящия я момък за срещата с неговата булка, която също като тази „кукла" ще бъде само една външност, един лик.

„Лазарската Кума" и Елена-хорег. В обреда Кумичене се избира „кумата" на момите. Не трябва да забравяме, че и Елена е била хорег, водач на девическите хороводи в празниците на Хера Аргея (Сияйната), а у Сафо именно тя председателства конкурса за красота (=избиране на „кума") на стигналите вече брачна възраст девойки (Austin 1994:Ch.4). *Хорото* има особено значение тъкмо в женската обредност. Както в древна Гърция, така и в българския фолклор „харесването" (=отвличането) на момата от ергена става именно на хорото. Чрез общия танц девойките се показват като статусна общност, те се демонстрират пред социума като „готови" да го попълнят. Естествено е именно в този момент да се появи опасността от сексуално насилие. Затова и в сакралната топография на Елевсина пещерата е свързана тясно с кладенеца Калихорон (Clinton 1992:27-8). В тази пространствено опозиционна съпоставка в обредната система на мистериите се снемат последователните състояния на скръб и радост в преживяванията на Деметра – в пещерата тя оплаква изчезналата си дъщеря, а край извора Партенион или Калихорон „жените за пръв път танцуват и пеят за богинята" (Paus.1.38.6). Хорото възпроизвежда на обредно равнище, т.е. социално легитимира, брачното отвличане на Кора от Хадес (за ролята на танца в предбрачните обреди вж. Calame 1977; Lonsdale 1993).

Момъкът-вълк. Лазарската обредност мрачно предвижда момата да отиде в „зелената гора", където да бъде „изядена от вълк". Няма да повтарям изводите на Г. Краев за момъка-„вълк" (за индоевройското отъждествяване на преминаващия военна инициация юноша с вълка вж. Gerstein 1970; Иванчик 1988; Маразов 1992:69сл.). Естествено е тази животинска метаморфоза да подхожда

на младежа, който като сексуално изпитание гони девойката (за любовния смисъл на темата „преследване“ вж. Sourvinou-Inwood 1991). В сцената на анагноризис (разпознаване) в „*Одисея*“ Пенелопа изпитва просяка (предрешения Одисей) какво е било изобразено върху аграфата на дрехата му, с която тя го дарила като годеник в деня на сватбата им. Сюжетът на украсата – „вълк, нападащ кошута“, е свойствен за иконографията на „животинския стил“. Във функционално отношение той е недвусмислено потвърждение на брачния характер на семантиката на тази сцена – самата Пенелопа, като хиляди други преди и след нея, сигурно се е идентифицирала с кошутата, а вълкът, която я „изяжда“, несъмнено е бил зооморфен образ на нейния съпруг. По същия начин е описан и сънят на Хекуба преди дъщеря ѝ Поликсена да бъде принесена в жертва над гроба на Ахил, за да му служи като съпруга в отвъдното – майката вижда как „петниста сърна, притискайки между коленете си, от вълк спасявам“ (Eurip. *Hecabe*. 90-91).

Подобна сцена е представена и в една апликация от Летница. А в кана №155 от Рогозенското съкровище централният мотив е лъв нападащ сърна. Разположена между две симетрично фланкиращи я фигури на богиня с лък в ръка и възседнала лъвица, които предават състояние на статусна преходност, тази сцена от животинския стил несъмнено имала брачни конотации (Marazov 1996:131-144). През един от ранните етапи на съзряването си жената в древна Гърция ритуално „служи като сърна на Артемида“ (Cole 1998:33). Затова и в обсенния език на елините едно от честите сравнения на съблазнената девойка е със сърна (Henderson 1991:246). Прибягването до зооморфни метафори, т.е. замяната на антропоморфния със зооморфния код, е оправдано, защото девойката, точно като момъка, в предбрачния период е „дива“ и, като „неопитомена“, принадлежи на животинското царство. Ето защо в иконографията, гръцката Артемида и тракийската Бендида обикновено са придружени от сърна.

Една героиня от българския фолклор се нарича *„дивата Мария“*. Тук може да се запитаме дали епитетът не е просто превод-калка на името, защото на староперсийски *mario* означава „див, ляв“ и с него се назовават точно младите в процеса на тяхната инициация (вж. Wikander 1938). Така че е възможно и името „Мара“ от названието на обредната кукла Мара-и-Лишанка да се свърже не само с персонажите на отвъдното и смъртта, но и с „дивостта“ (=отвъдността) на момата, което е само друга форма на обредната смърт по време на женската инициация. Другата половина от названието – „Лишанка“ е безспорно отражение на позицията ѝ на лехуса. Така двойствеността на атрибутите, съставляващи образа, отговаря на двойствеността на името и на функционалността на персонажа. Ролята на невеста е кодирана в преходността между двете позиции, в съюза „и“. Подобна двойственост на атрибутите на действащото лице откриваме и в иконографията на богинята от Рогозенската кана №155 – облечена и причесана като матрона, но с лък и стрели в ръка като виргиналната богиня на лова. „Дивата“ мома подлежи на преследване/лов също като диво животно (Sourvinou–Inwood 1991). Ловните сцени от гръцката вазопис често се интерпретират като „любовно преследване“ (Schnapp 1984). Кодът на лова дава мито-логични аргументи за един често срещан сюжет – девойката се влюбва в ловеца, който най-често е именно ловец на елени (вж. Muller 1995 за

келтската дева *Blodeuwedd*, която среща ловеца на елени *Gronw Pebyr* и се влюбва в него). Нали за юначната мома „първото либе“ е юнакът, който я пронижe с меча си? В този план не трябва да пропускаме и пожеланието към младежите в коледните песни – те са главно идентифицирани като „ловци на елени“. В редица народни песни юнакът преследва вълшебен елен. Той го улавя едва в платната, които момите перат на реката – една лиминална, чисто предбрачна ситуация (Marazov 1996). Показателно е, че сякаш извън контекста на песента, веднага след подвига, юнакът се жени за момата Вида, която, вероятно, под облика на елен, гонил (ср. мотива на замяната на девойка-жертва със сърна при жертвоприношение – Foley 1995).

Естествено е, като „дива“, момата да побегне в „гора зелена“ (т.е. също още „незряла“, едва напъпила, като самата девойка), където, пак естествено, ще срещне „вълка“, който (нали това му е работата) ще я „изяде“ във виргиналното ѝ качество. *Едва бракът ще опитоми девойката*, т.е. ще я вкара в сферата на културата (Oakley 1995). Показателно е, че и Парис, отвлякъл Елена, е наричан в изворите „вълк“. Основанията за този епитет трябва да се търсят, от една страна, в неписаните норми на обичайното индоевропейско право, според които престъпникът „става вълк“ (Gerstein 1970; Puhvel 1971 за хетските и White 1991 за индийските данни; у сърбите младежите, които помагат на младоженеца да отвлече момата, се наричат „вукови“). От друга страна, в индоевропейската архаика младежът в периода на военната си инициация е отъждествен с емблемното животно на воинската функция вълка (Маразов 1992:157сл.). Самата форма на насилствено брачно отвличане от типа на инд. *Gandharva* е свойствена именно за митичната транспозиция на мъжките военни общества *Männerbund* – Гандхарвите или кентаврите, както и за кшатриите, военната каста у индоевропейците (Dumézil 1979; Sergent 1983).

Двубоят между момците край хорото-крепост. В Ладиното хоро, след третото пресичане на кръга от девойките, идват двама момци и застават единият вътре в кръга, другият отвън. Те започват да се бият с пръти над главите на играещите моми. Г. Краев (1996:142-5) правилно обясни тази ритуалема като *„превземане на моминското царство“*. Като се завърти хорото под кръстосаните в двубой пръти, всяка мома фактически преминава под тях. Тя застава между двамата младежи, които в този момент се бият „именно заради нея“. Повтаря се характерната за Елена (като персонификация на вечната невеста) иконографска позиция *„жена между двама мъже“* (Маразов 1999). Това са претендентите, които спорят за ръката ѝ. Те винаги са най-малко двама, за да се реализира моментът на агоничност. И Елена застава на стените на Троя (т.е. в междинното пространство), откъдето наблюдава двубоя между двамата си съпрузи Менелай и Парис, в който тя е и повод, и залог. Пак от тази лиминална позиция, по молба на Приам, тя идентифицира ахейските герои, т.е. „припознава“ ги – нали в Спарта всички те са били претенденти за ръката ѝ.

Хорото се извива в затворен кръг, който трябва да обозначи отграничаването на топосите „вътре“ и „вън“ (ср. с кръглата форма и на обредния хляб „кукла“). То символически представлява една крепостна стена, опасала „моминското царство“, т.е. обозначава „*града-дева*“ (Франк-Каменецкий 1934; Топоров 1987). Нали и преди това вътре в кръга на хорото влиза жена, а друга

стои отвън. „Затворената“ в кръга на хорото девойка може да се разглежда в две хипостази. В първия случай, когато още не са дошли момците с прътите, тя е в ролята на „амазонката“, „юначната мома“, която брани своя град (Маразов 1985). Следва обаче „отваряне на царските порти“ и повелята „хайде, вървете“. Хорото се разтваря, става „несклопено“. „Моминското царство“ е паднало. Затова ергените вече идват, и тогава „вътрешната“ мома е равнозначна на „Елена“, заключена в Троя, на невестата, пазена в града на баща си или на съпруга си (Scully 1990). Пред настъпващите момци хорото отново се затваря. Така вътрешният от ергените стои на позицията на защитника Хектор-Парис, а външният заема мястото на нападателя Агамемнон-Менелай. Показателно е, че и двете двойки са съставени от братя, удвояването на света покрай невестата е постоянна черта, а и кандидатите за ръката на девойката са обикновено от едно поколение, инициационни „братя“. Претендентите кръстосват своите пръти-оръжия заради девойката, намираща се в *„кръга-хоро-крепост“* (т.е. всяка една мома от хорото поредно е залог на двубоя). Момата, готова за невеста, трябва да бъде спечелена в битка – нали епичният повод за Троянската война е да се отвоюва Елена, а и самата война може да се разглежда като реактуализация на брачния агон. *Състезателността* на обреда превежда представата за високата цена на залога за агона – хубостта на момата привлича в нейния град много претенденти, готови да се бият за ръката ѝ. Всяка от момите на хорото за момент се идентифицира с хубавата Елена, заради която юнаците се сражават.

Накрая *прътите на момците са счупени*. Фалическата стойност на този обреден атрибут не подлежи на съмнение. И у древните гърци както мечът, така и копието и стрелата (всяко пронизващо оръжие) има сексуален смисъл (ср. гр. *doru* – ствол на копие или дълъг прът, метафора за фалус – Henderson 1991:120). Това ни позволява да направим извода, че борбата за момата има за цел да „извади от строя“ на мъжете неуспелите претенденти, т.е. онези, които не са могли да се реализират като мъже/воини. И тук отново се изправяме пред едно типологично сравнение – в „Одисея“ Елена е обвинена, че „на толкова мъже колената потроши“.

Античният човек сигурно съзирал в това странно за нас действие прозрачен евфемизъм. За индоевропейците *коляното* (както и по-общо кракът) е тъждествено на гениталиите, а родовата филиация е осмисляна като произтичаща „от едно коляно“ (Loth 1923; Güntert 1928). Затова и в българския фолклор майчината и бащина клетва към децата стига до „девето коляно“ в бъдещата генеалогична линия (Маринов 1914:252). Съвсем естествено е Елена, в качеството си на прелюбодейка, да е и „коленотрошачка“. Нали и Сита, която като своята гръцка двойничка също прекарала доста време в двореца на отвлеклия я „лош“ демон Равана, се оправдава пред съпруга си, че дори не е вдигала поглед към лицето му, а е видяла само краката му, или дори само големия пръст на крака на похитителя, по който пресъздават и целия му образ (O`Flaherty 1984:91-126). Видяла е това, което следва да види една съпруга, което прави съмненията на мъжа ѝ Рама относно верността ѝ повече от състоятелни. А Парис, известен в епоса не със собствени бойни подвизи, а само като „съпругът на Елена“, смъртно ранил великия ахейски воин Ахил в единственото уязвимо

място – коляното (знаменитата „пета“ е по-късна инвенция). Така той лишил най-големия ахейски герой от мъжественост, сякаш предвиждал, че именно Ахил е следващият (и най-достойният) съпруг на невярната му жена. Интересно е, че двойката Парис и Елена са обозначени с общото им отношение към крака – хубавицата губи сандала си (т.е. виргиналността си) когато напуща Менелай, водена от троянския принц, той пък уцелва коляното на съпрника си, за да предотврати брака му с Елена (разбира се, последователността на мита в края на крайщата събира Ахил и Елена след смъртта им на остров Левка, Белия остров). Заради момата от хорото, както заради Елена в Троя, също са „потрошени“ толкова пръти.

И така, *момата от Ладиното хоро се справя със задължението си да се превърне в жена* – тя разпознава своите бъдещи функции в куклата Мара-и-Лишанка, минава под кърпата-риза-було, играе под кръстосаните пръти-оръжия-фалуси, „троши ги“, отваря портите на своя виргинален град, отива в гората и е изядена от вълка. На обредно равнище тя вече е подготвена да реализира основното си социално предназначение – да стане съпруга и майка (вж. последно Bergren 1995; Clark 1998).

Къпането. В самия край на обичая Мара-и-Лишанка куклата е занесена до брега на реката, където бива „окъпана“ или „удавена“. „Къпането“ на изображението (както и предбрачната баня на невестата) едва ли има само смисъла на обред за плодородие или на пречистване (Clark 1998:15). По-скоро то може да бъде свързано с характерното за брачните обичаи прекосяване на водна преграда-граница, точно както дървения идол Дедале в празника от Платея (самата Дедале е представяна дори като дъщеря на речния бог Азопос), или измиването на Паладиона в античната култура (Avagianou 1991). Елена е тясно свързана и с изворите – на нея са посветени извори в Хиос (Steph. Byz. s.v. *Helene*) и Кенхрея (Paus. 2.2.3). В последния тя дори се измила. А когато била на Родос, Елена отишла да се къпе, но при извора била хваната от прислужничките на отмъстителната Поликсо, които я обесили на дървото (Paus. 3.15.3). Да си спомним, че къпането е отличителна черта в култа на богините, свързани с девическия преход. Всеки път преди да легне до Зевс Хера се изкъпвала в извора Канатос, за да възвърне девствеността си (Paus. 2.38.2; вж. последно Pötscher 1987; O`Brien 1993). Вероятно същият обичай бил свързан и с култа на тракийската богиня Котито и нейните почитател, наречени *Baptai*. Тази ритуална баня бележи прехода на жената от един сезон към друг, от един статус към друг, сексуалната забрана при менструация се вдига едва след изкъпването на жената (вж. Muller 1995:205). Ето защо предбрачната баня е често срещана тема в гръцката вазопис, понякога асоциирана с надяването на обувките нимфидес. Така обредното къпане има за цел „пречистване“ на невестата, защото в брака тя трябва да встъпи „чиста“, а това означава, че тя оставя зад себе си един период от „житейския цикъл на жената“, за да навлезе в нова фаза на социалната си реализация.

Къпането е равнозначно на *унищожаването на „куклата“*. Този акт обикновено финализира обреди, имитиращи брачна церемония. Образът на *„фалшивата булка“* е потапян или изгарян и нейното място се заема от истинската невеста. Модел за подобен ритуал ни дава *празникът Daidala* в Платея (Plut.

Frg.157; Paus. 9.2.5-4.3; вж. последно Clark 1998:22-26). Ако се абстрахираме от повърхностната мотивация на айтиона, в този древен гръцки обред откриваме същата структура като в българската игра Мара-и-Лишанка. Изготвя се „кукла" от дърво, която се облича като невеста. Дори Хера не може да различи хитростта, скрита под булото и накитите на тази агалма, за която Зевс обявил, че ще се жени. Обхваната от ревност, царицата свалила от брачната кола статуята, разкъсала булото и едва тогава разбрала измамата. Нейният гняв се сменил със смях и тя заела мястото на унищожения ейдолон. Показателно е, че този обред се наричал *hieros gamos* (свещен брак). Все още не е дадена убедителна интерпретация на целия празник, но неговата функция изглежда е същата, както и на българската фолклорна игра – да подготви девойката за встъпването ѝ в брак чрез замяната ѝ с изображение (ейдолон, агалма, кукла, хляб). Тази субституция се налага по няколко причини. Първо, в преходните обреди инициираните са заплашени от смърт, която да отбележи края на един цикъл (Jeanmaire 1939; Brelich 1969; Calame 1977; Lincoln 1981; Sourvinou-Inwood 1991; Dowden 1995). Това налага субституцията на девойките с ейдолон, който да отговаря в предметен код на тяхната преходна позиция. Именно този предмет (Дедале или куклата Мара-и-Лишанка) е унищожаван, т.е. „умира" вместо девойката в края на подготвителния обред. Ето защо целият ритуал Дедала е построен върху структурата на сватбата. Както видяхме, в българската игра куклата минава от ръка на ръка, за да може тя да замести всяка една от участващите в инициацията девойки. Всяка една от тях вижда в какво се превръща, т.е. тя се запознава със социалната функция, която ѝ предстои да изпълнява. Но и с Хера се случило същото – тя разбулила Дедале и се разсмяла. Така че беотийският празник „Дедала" може да бъде интерпретиран като вариант на подготвителен моминski обред от типа на българската Мара-и-Лишанка. Затова на този празник царицата на Олимп била чествана като *Hera Nympheuomene*, епитет, който я поставя на прага между Мара или „дивата Мария" и лехусата.

* * *

Компаративното паралелено изследване на българската фолклорна игра „Мара-и-Лишанка" и на античния мит за Хубавата Елена в по-широк индоевропейски контекст позволява да се допълнят липсващите звена в достигналите до нас сведения. По този начин можем в по-голяма степен да се приближим до дълбинната миторитуална структура, до общия инвариант на играта и мита. При сравнението по-ясно изпъкват както механизмите на митопоезиса, така и обучаващите функции на обреда и на митологичния наратив. И в крайна сметка, за сетен път се уверяваме, че въпросът за предимството на обреда или мита е некоректен.

Литература

Дабева 1939. Дабева, М. *Епитети в българската народна песен*. София.
Дачева 2000. Дачева, С. *За доброто и за лошото момиче*. София.ИК „Синева".
Динеков 1990. Динеков, П. *Български фолклор*.Т.1. София.

Дретас 1979. Дретас, Ж.-Ж. Бела Мара или суровата девица. – *Български фолклор*.1:23-37.

Евтимов 1999. Евтимов, И. *Един залив и един връх*. София.

Иванов 1963. Иванов, Т. Антична керамика от некропола на Аполония. – В: **И. Венедиков** (ред). *Аполония*. София: 65-274.

Иванчик 1988. Иванчик, А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Малую Азию. – *Советская этнография*.5: 38-52.

Котова 1995. Котова, Д. *Тесмофориите. Женски празничен комплекс*. София.Диос.

Краев 1996. Краев, Г. *Български маскарадни игри*. София.Alissa.

Маразов 1985. Маразов, И. Амазонката и самодивата. – *МИФ-1*. С: 90-117.

Маразов 1989. Маразов, И. От престъплението на лемниянките до бялата мечка от Мизия. – В: *МИФ-4*: 162-191.

Маразов 1992. Маразов, И. *Мит, ритуал и изкуство у траките*. С. УИ „Св. Кл. Охридски".

Маразов 1994. Маразов, И. *Митология на златото*. С. ИК „Хр. Ботев".

Маразов 1997. Маразов, И. Хидрията от Башова могила и мистериите на Кабирите. – *Проблеми на изкуството*.3/4: 14-29.

Маразов 1999. Маразов, И. Хубавата Елена. Между „името" и „нещото". – В: Краев, Г., И. Бокова. (ред.). *Маска и ритуал*. София.Яр: 14-71.

Маразов 1999а. Маразов, И. Нимфата Хризе. – *Старини*.1: 22-46.

Маразов 2000. Маразов, И. Митът за Баубо в балкански контекст. – *Български фолклор*, 4:9-30.

Маразов 2001а. Маразов, И. Действието „покриване – откриване" в мита и ритуала. – *МИФ*-5/2: 185-231.

Маринов 1914. Маринов, Д. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. СбНУ 28.

Маринов 1984. Маринов, Д. *Избрани произведения*. С.Наука и изкуство. т.2.

Михайлова 1981. Михайлова, Г. Костюмът в българската обредност. – В: *Обреди и обреден фолклор*.София.БАН: 52-84.

Невская 1980. Невская, Л.Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде. – В: *Структура текста*. М. Наука: 228-239.

Пропп 1976. Пропп, В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о царевне Несмеяне). – В: В.Я. Пропп. *Фольклор и действительность*. Москва. Наука: 174-204.

Пропп 1986. Пропп, В.Я. *Исторические корни волшебной сказки*. Ленинград. Изд. ЛГУ.

Русев 1892. Русев, С. Мара-Лишанка. – *СбНУ*.7: 223-4.

Топоров 1979. Топоров, В.Н. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения. – В: *Переднеазиатский сборник*. М. Наука: 215-229.

Топоров 1987. Топоров, В.Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте. – В: *Исследования по структуре текста*. М. Наука: 121-132.

Франк-Каменецкий 1934. Франк-Каменецкий, И.Г. Женщина-город в библейской эсхатологии. – В: *С.Ф. Ольденбургу. 1882-1932. Сборник статей*. Л: 535-548.

Цивьян 1986. Цивьян, Т.В. Мотив суда/спора цветов в балканском фольклоре и „одористический" код в античной традиции. – В*: Античная балканистика*. Москва.Наука: 124-128.

Шапкарев 1883. Шапкарев, К. Приказки от Охрид. – *СбНУ*.8.

Austin 1994. Austin, N. *Helen of Troy and her Shamless Phantom*. Ithaka.

Avagianou 1991. Avagianou, A. *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*. Bern.Lang.

Barber 1994. Barber, E.W. *Women`s Work*. W.W. Norton..

Bassi 1993. Bassi, K. Helen and the Discourse of Denial in Stesichorus` Palinode. – *Arethusa*. 26:51-75.

Bergren 1980. Bergren, A. Helen`s Web: Time and Tableau in the *Iliad*. – *Helios*.7: 19-34.

Bergren 1983. Bergren, A. Language and the Female in Early Greek Tought. – *Arethusa*. 16: 69-96.

Bergren 1995. Bergren, A. The (Re)Marriage of Penelope and Odysseus: Architecture Gender Philosophy. A Homer Dialogue. – In: J.B. Carter&S. Morris (Eds). *The Ages of Homer*. Austin. University of Texas Press: 205-220.

Bonfante 1996. Bonfante, L. Etruscan Sexuality and Funerary Art. – In: Kampen, N.B. (ed). *Sexuality in Ancient Art*. Cambridge University Press: 155-169.

Brelich 1955/1957. Brelich, A. Les monosandales. – *La Nouvelle Klio*.7.9: 469-84.

Brelich 1969. Brelich, A. *Paides e Parthenoi*. Incunabula Graeca 36.

Burkert 1979. Burkert, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. University of California Press.

Calame 1977. Calame, C. *Les choeurs des jeunes filles en Grèce ancienne*. Ed. dell`Ateneo&Bizzarri.

Carmichael 1977. Carmichael, C. A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gestrure of Contempt. – *JBL*.96/3: 321-336.

Carson 1990. Carson, A. Putting Her in Her Place: Woman, Dirt and Desire. – In: D. Halperin, J. Winkler, F. Zeitlin (eds). *Befor Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton University Press: 135-170.

Catenacci 1996. Catenacci, C. *Il tiranno e l'eroe*. B. Mondadori.

Clader 1976. Clader, L.L. *Helen: The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*. Leiden. E.J. Brill.

Clark 1998. Clark, I. The Gamos of Hera. Myth and Ritual. – In: **S.** Blundell, M. Williamson. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. Routledge: 13-26.

Clinton 1992. Clinton, K. *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Stockholm. (=Acta Instituti Atheniensis Regni Suieciae. Series in 8.11).

Cole 1998. Cole, S.G. Domesticating Artemis. – In: S. Blundell, M. Williamson. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. Routledge: 27-43.

Detienne 1972. Detienne, M. *Les jardins d'Adonis*. Paris.NRF.

Detienne 1977. Detienne, M. *Dionysos mis à mort*. Paris.Gallimard.

Devereux 1985. Devereux, G. *Baubo. Die mythische Vulva*. Syndikat.

Doan 1982. Doan, J. Cearbhall O Dalaigh as Craftsman and Trikster. – *Belaoideas*. 50: 54-89.

Doherty 1995. Doherty, L.E. Sirens, Muses and Female Narrators in the *Odissey*. – In: **Cohen, B.** (ed) *The Distaff Side. Representing the Female in Homer`s* Odissey. Oxford University Press: 81-92.

Dowden 1995. Dowden, K. Approaching women through myth. – In: R. Hawley&Levick, B. (eds). *Women in Antiquity. New Assessments*. London&New York. Routledge:44-57.

Dubuisson 1991. Dubuisson, D. Helène et Sita ou Le jeu des reines. – *Ollodagos*. 2.2:219-230.

Dumézil 1968. Dumézil, G. *Mythe et epopée*. Vol. 1. Paris. NRF.

Dumézil 1979. Dumézil, G. *Mariages indo-européens*. Paris. Payot.

Farnell 1896. Farnell, L. *The Cults of the Greek States*. Vol.1. London.

Foley 1995. Foley, H. Marriage and Sacrifice in Euripides` *Iphigeneia in Aulis*. – *Arethusa*.15.1:159-180.

Friedrich 1978. Friedrich, P. *The Meaning of Aphrodite*. University of Chicago Press.

Frontisi-Ducroux 1975. Frontisi-Ducroux, F. *Dédale*. Paris.

Frontisi-Ducroux 1996. Frontisi-Ducroux, F. Eros, Desire and the Gaze. – In: N.B. Kampen (ed). *Sexuality in Ancient Art*. Cambridge University Press: 81-100.

Ghali-Kahil 1955. Ghali-Kahil, L. *Les enlèvemants et le retour d`Hélène dans les textes et documents figurés*. 2 vol. Travaux et Mémoires.f.10. Paris.Ecole Francaise d`Athènes.

Gernet 1969. Gernet, L. *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris.

Gerschel 1966. Gerschel, L. Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens. – *Annales*: 608-631.

Gerstein 1970. Gerstein, M. Germanic *Warg*: The Outlaw as Werewolf. – In: J. Puhvel (ed). *Myth and Law in Indo-European Antiquity*. University of California Press: 131-156.

Gilhus 1997. Gilhus, I.S. *Laghing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*. Routledge.

Gilmore 1987. Gilmore, D.D. (Ed). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. American Anthropological Association special publication.n22. Washington.

Güntert 1928. Güntert, H. Weiters zum Begriff „Winkel" im urspruenglichen Denken. – *Woerter und Sachen*. 11:124ff.

Hanson 1990. Hanson, A.E. The Medical Writers` Woman. – In: D. Halperin, J. Winkler, F. Zeitlin (eds). *Befor Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton University Press: 309-338.

Harrison 1922. Harrison, J.E. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. London.

Henderson 1991. Henderson, J. *The Maculate Muse. Obscene Langauge in Attic Comedy*. Oxford University Press.

Jeanmaire 1939. Jeanmaire, H. *Couroi et Courètes*. Lille.Bibliothèque Univeristaire.

Jenkins 1983. Jenkins, I.D. Is there Life after Marriage? A Study of the Abduction Motif on the Athenian Wedding Ceremony. – *BICS*.30: 137-145.

Jenkins 1985. Jenkins, I.D. The Ambiguity of Greek Textiles. – *Arethusa*. 18.2: 109-132.

Gernet 1969. Gernet, L. *Anthropologie de la Grèce ancienne*. Paris.

Jesi 1965. Jesi, F. L`Egitto inferno nell` Elena di Euripide. – *Aegyptus* 45:56-69.

Jones 1951. Jones, E. *On the Nightmare*. N.Y. Liverlight.

Katičic 1989. Katičic, R. Weiters zur Rkonstruktion der Texte eines urslavischen Fruchtbarkeitsritus. – *WSIJ*.35: 57-97.

Katičic 1990. Katičic, R. Weiters zur Rkonstruktion der Texte eines urslavischen Fruchtbarkeitsritus (2). – *WSIJ*.36: 61-93.

Kennedy 1986. Kennedy, G.A. Helen's Web Unraveled. – *Arethusa*.19: 5-14.

Keuls 1985. Keuls, E.C. *The Reign of the Fallus*. University of California Press.

King 1983. King, H. Bound to Bleed: Artemis and Greek Women. – In: A. Cameron, A. Kuhrt (eds) *Images of Women in Antiquity*. London. Croom Helm: 109-127.

Lévi-Strauss 1948. Lévi-Strauss, C. *La structure de la parentè*. Paris.

Lincoln 1981. Lincoln, B. *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*. Harvard University Press.

Lissarrague 1995. Lissarrague, F. Women, Boxes, Containers: Some Signes and Metaphors. – In: E. Reeder (ed). *Pandora*. Walters Art Gallery: 91-101.

Lonsdale 1993. Lonsdale, S. *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. The Johns Hopkins University Press.

Loraux 1984. Loraux, N. *Les enfants d'Athèna*. Paris. Textes à l'appui.

Loth 1923. Loth, J. Le mot designant le genou. – *Revue céltique*, 40:143-152.

Lowe 1998. Lowe, N.J. Thesmophoria and Haloa. Myth, Physics and Mysteries. – In: S. Blundell, M. Williamson. *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. Routledge: 149-173.

Lyons 1997. Lyons, D. *Gender and Immortality*. Prinston University Press.

Marazov 1995. Marazov, I. Philomele the Weaver and Bendis the Spinner. – In: *Studia in Honorem G. Mihailov*. Sofia.University K. Ohridsky Press: 307-317.

Marazov 1996. Marazov, I. *The Rogozen Treasure*. Sofia.Secor Publ.

Marazov 2000. Marazov, I. *Thracians and Wine*. Dunav Press Int.

Mayo 1973. Mayo, M.E. The Gesture of Anakalypsis. – *AJA*.77: 649-61.

Mayo 1983. Mayo, M.E. (Ed) *The Art of South Italy. Vases from Magna Graecia*. Virginia Museum of Fine Arts.

Morris 1992. Morris, S. *Daidalos and the origins of Greek Art*. Princeton University Press.

Motte 1973. Motte, A. *Prairies et jardins de la Grèce antique*. Bruxelles.

Muller 1995. Muller, S. De Blathnat à Blodeuwedd ou de la femme-fleur à femme adultère. – *Ollodagos*.7.2: 195-221.

Nagy 1979. Nagy, G. *The Best of Achaeans. Concept of the Hero in Archaic Greek Poetry.* Johns Hopkins University Press.

Nagy 1981. Nagy, J.F. The Deceptive Gift in Greek Mythology. – *Arethusa*. 14.2:191-204.

Nagy 1985. Nagy, J.F. *The Wisdom of the Outlaw: The Boyhood Deeds of Finn in Gaelic Tradition*. University of California Press.

Neer 1997. Neer, R. *Corpus Vasorum Antiqvorum. The P. Getty Museum. M. and W. Bareiss Collection*. Fasc.7.

Oakley 1982. Oakley, J.H. Anakalypteria. – *JdI*.97: 113-18.

Oakley 1995. Oakley, J.H. Nuptual Nuances: Wedding Images in Non-Wedding Scenes of the Myth. – In: E. Reeder (Ed). *Pandora. Women in Classical Greece*. Trustees of the Walters Art Gallery: 63-73.

**O`Brien 1993.** O`Brien, J. *The Transformation of Hera*. Rowman&Littlefield Publ.,Inc.

**O`Flaherty 1980.** O`Flaherty, W.D. *Sexual Metaphors and Animal Symbols in Indian Mythology*. Chicago University Press.

O'Flaherty 1984. O'Flaherty, W.D. *Dreams, Illusion and other Realities*. The University of Chicago Press.

**O`Flaherty 1988.** O`Flaherty, W.D. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Motilal Banarsidass.

**O`Flaherty 1997.** O`Flaherty, W.D. Sita and Helen, Ahalya and Alcmena: A Comparative Study. – *HR*. 37/1: 21-49.

Olender 1985. Olender, M. Aspects de Baubo. Textes et contextes antiques. – *RHR*.202.1:3-55.

Papadopoulou-Belmehdi 1994. Papadopoulou-Belmehdi, I. *Le chant de Pénélope*. Paris.Belin.

Pinney 1990. Pinney, F. Figures of Speech: The Picture of Aidos. – *METIS*. 5.1-2: 185-204.

Pisani 1928. Pisani, V. Elena e ΕΙΔΩΛΟΝ – *Rivista di filologia e di Istruzione classica*. (n.s. 6) 56: 476-499.

Pötscher 1987. Pötscher, W. *Hera: eine Strukturanalyse in Vergleich mit Athena*. Darmstadt. Wissenschftliche Buchgeselschaft.

Prytz Johansen 1975. Prytz Johansen, J. The Thesmophoria as a Women`s Festival. – *Temenos*.11: 78-87.

Puhvel 1971. Puhvel, J. Hittite hurkiš and hurkel. – *Die Sprache*. 17:42-5.

Redfield 1982. Redfield, J. Notes on the Greek Wedding. – *Arethusa*. 15.1:181-201.

Rehm 1994. Rehm, R. *Marriage to Death*. Princeton University Press.

Rossi 1976. Rossi, *W. The Sex Life of the Foot and the Shoe*. New York.

Said 1989. Said, S. L'éspace d'Euripide. – *Dioniso*.14.2: 107-136.

Salviat 1964. Salviat, F. Les Théogamies attiques, Zeus Teleios et l'*Agamemnon* d'Eschyle. – *BCH*. 88: 647-654.

Scully 1990. Scully, S. *Homer and the Sacred City*. Cornell University Press.

Seaford 1987. Seaford, R. The Tragic Wedding. – *JHS*.CVII: 106-130.

Segal 1987. Segal, Ch. *La musique du sphinx*. P. Editions La Découverte.

Sergent 1983. Sergent, B. Three Notes on the Trifunctional Indo-European Marriage. – *JEIS*.1-4: 179-192.

Severyns 1950. Severyns, A. Pomme de discorde et jugement de Paris. – *Phoibos*.5.1950-1951:145-172.

Scheid&Svenbro 1994. Scheid, J.&J. Svenbro. *Le mètier du Zeus*. P. Editions La Découverte.

A. Schnapp. Eros en chasse. – In: J.-P. Vernant (ed) *La cité des images*. Ed. de la Tour SA.F. Natan: 67-84.

Sharma 1978. Sharma, U. Women and their Affines: The Veil as a Symbol of Separation. – *Man*. 13: 218-33.

Shelmerdine 1995. Shelmerdine, C. Shining and Fragrant Cloth in Homeric Epic. – In:

Catrer, J&S. Morris (Eds). *The Ages of Homer*. Austin.University of Texas Press: 99-108.

Sissa 1987. Sissa, G. *Le corps virginal*. Paris. J. Vrin.

Skutsch 1987. Skutsch, O. Helen, Her Name and Nature. – *JHS*.107:188-193.

Sourvinou-Inwood 1991. Sourvinou-Inwood, Ch. *„Reading" Greek Culture*. Oxford.Clarendon Press.

Suter 1987. Suter, A. Aphrodite/Paris/Helen: A Vedic Myth in the Illiad. – *TAPA* 117: 51-58.

Thornton 1997. Thornton, B.S. *Eros. The Myth of Ancient Greek Sexuality*. Westview Press.

Toutain 1940. Toutain, J. Le rite nuptial de l'anakalypterion. – *REA*.42: 345-53.

Van Straten 1981. Van Straten, F. Gifts for the Gods. – In: H.S. Versnel (ed). *Faith, Hope and Worship*. Leiden. Brill: 65-151.

Vernant 1965. Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris. Maspero.

Vernant 1973. Vernant, J.-P. Le mariage en Grèce antique. – *PP*.28: 51-74.

Vernant 1990. Vernant, J.-P. *Figures, idoles, masques*. Paris.Julliard.

Vidal-Naquet 1983. Vidal-Naquet, P. *Le chasseure noire*. Paris.LD.

White 1991. White, D.G. *Myths of the Dog-Man*. The University of Chicago Press.

Wicander 1938. Wicander, S. *Der Arische Männerbund*. Lund.

Winkler 1990. Winkler, J. *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Routledge.

Zeitlin 1995. Zeitlin, F. Signifying Difference. – In: R. Hawley&Levick, B. (eds). *Women in Antiquity. New Assessments*. London&New York. Routledge: 58-74.

КЪМ ВЪПРОСА ЗА ГРЪЦКИТЕ ПРОТОТИПИ НА Т. НАР. „БЕСЕДА НА ТРИМАТА СВЕТИТЕЛИ“

Анисава Милтенова

Названието „Беседа на тримата светители“ е твърде условно – то всъщност маркира няколко отделни, независими един от друг паметника в славянското Средновековие (някои изцяло преводни, други компилативни, трети – отчасти с оригинално съдържание)[1]. Във византийските ръкописи съществуват многобройни и, за съжаление, в основната си част непубликувани или непроучени преписи на текстове под формата на кратки въпроси и отговори[2]. Причината за слабия изследователски интерес към този вид текстове вероятно се дължи както на техния неизяснен характер (често са отнасяни към периферията на жанровата система или към „низовата“ литература), така и поради тяхната аморфност и вариативност. Данните, които могат да се почерпят от вече публикуваните преписи на т. нар. „Беседа на тримата светители“, също не дават задоволителен резултат. Изданията им са от преди един век и се дължат най-вече на усилията на трима автори: Н. Ф. Красноселцев, В. Н. Мочулски и Г. Хайнрици[3]. Редица ръкописи, цитирани от тях, днес са предатирани, а аналитичното описание на съдържанието им е далеч по-ясно.

Въпросът за византийския прототип (или по-точно – прототипи) на т.нар. „Беседа на тримата светители“ налага най-напред преразглеждане на издадените преписи в съответствие с коригираните им археографски данни, а едва след това – опит за идентификация на текстовете и възможната им връзка със славянската традиция. На брой около 30, най-ранните от тези преписи възхождат към XII в., а най-късните са от началото на XIX в. Като цяло те безусловно доказват, че славянските въпросо-ответни съчинения имат за основа византийски текстове от този тип. Наред с това нито един от известните и публикувани гръцки преписи не отговаря буквално по подредба и съдържание на съществуващите славянски паметници. Изключение представлява паметникът под наслов: **Въпросн н отъвѣтн грнгора богословьца н васнлнѣ.** Нач: **Васнлнн. уьто іесть началo. грнгорнѣ пръваѣ внна**[4], който има доста точно гръцко съответствие в текста, известен със заглавие: Διάλογος τῶν ἁγίων Βασιλέος καὶ Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, и начало: Τί ἐστὶν ἀρχή. Τό πρῶτον αἴτιον τοῦ δευτέρου αἰτίου[5]. Това кратко съчинение е включено в състава на гръцките ръкописи, които възхождат към византийския прототип на Симеоновия сборник (Изборник от 1073 г.) – текстът му както в гръцките, така и в славянските

преписи няма варианти и съществени редакционни различия. Както показват още А. С. Архангелски и Н. Ф. Красноселцев[6], а от съвременните изследователи – М. В. Бибиков[7] – текстът на произведението остава стабилен и в гръцките, и в славянските преписи. В. Мочулски, който първоначално смята този текст за някакъв „първообраз“ на Беседа на тримата светители, по-късно се отказва от тази теза и предлага той да се изключи от систематизацията на преписите на „Беседата“[8]. Г. Хайнрици, публикувайки същия гръцки текст по препис от XVI в. (Дрезденски ръкопис № 187 A) го смята за отделен паметник и го причислява към екзегетическите въпросо-ответни съчинения[9]. Доста подробно напоследък се спира на съчинението М. ван Есбрук[10], който го публикува по новонамерен грузински превод, но без да споменава нищо за рецепцията на текста в славянската ръкописна традиция. В контекста на последните изчерпателни изследвания на източниците на Изборника от 1073[11], историята на диалога между св. Василий и св. Григорий и неговия контекст във византийските сборници може да се смята за напълно изяснени и тук няма да бъдат разглеждани. Няма да бъде разглеждана и гръцката традиция на въпросо-ответното тълкуване на евангелските притчи в славянски превод, един от основните източници на което е съчинението на Атанасий Александрийски Ῥήσεις καὶ ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου (PG, 28, 1857); освен това славянският текст представлява компилация от няколко гръцки източника, която е разгледана в друго изследване[12].

Историята на проучването на гръцките преписи на т. нар. „Беседа на тримата светители“ бележи началото си с две студии на Н. Ф. Красноселцев[13], в които – въпреки че за пръв път се излага този въпрос върху много ограничен изворов материал – сполучливо се дефинират основните групи славянски въпроси и отговори и техните съответствия във византийската традиция. В първата от тях се отделя по-специално място на съчинението под заглавие „Устроение на [светите] слова“, което ученият смята за старинна творба, преведена рано в славянските литератури. Частичен паралел със славянския превод по пергаментен ръкопис от библиотеката на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон от XIII в. (датиран от него XIV в.)[14] е посочен и публикуван в студията, която не е изгубила значението си и днес. В следващата студия „Еще к вопросу...“ Красноселцев публикува гръцки препис на въпроси и отговори от ръкопис № 395 от Парижката национална библиотека, хартия, датиран XV–XVI в., успореден с някои по-късни славянски паметници от компилативен тип. В същото изследване е поставен проблемът за съответствието на гръцките и славянските преписи с латинските, като е направен паралел между отделни въпроси и отговори с един Шлетщадски препис от IX в., издаден от Вьолфлин-Трол[15].

Тези отделни щрихи от картината на кратките еротапокритични текстове биват уплътнени от В. Н. Мочулски в поредица от негови изследвания. В „Следы народной библии в славянской и в древне-русской письменности“ авторът не само се опитва да даде по-пълна представа за византийските ръкописи с еротапокритични съчинения[16], но въвежда в научно обращение най-стария известен (според него!) препис на „Беседата“ – в ръкопис, датиран XII в. (днес датировката е променена с повече от един век: началото на XIV в.[17]) от Виенската библиотека, № 333, който е публикуван в приложенията. Характеризирай-

ки текста, Мочулски отбелязва, че от всичките 56 въпроси и отговори 19 се отнасят към Стария завет, а 36 – към Новия. След това са поместени такива, които свързват старозаветни и новозаветни лица и събития. Непосредствено след това, сляти с тях, са включени тълкуванията на евангелските притчи[18]. Следват нови въпроси и отговори върху Стария и Новия завет, без специално заглавие, на брой 11. С други думи в случая има контаминация между кратките въпроси и отговори с имената на Василий Велики и Григорий Богослов и тълкуването на притчи и изречения от Евангелието, което представлява един следващ етап в тяхното разпространение. Авторът отбелязва още, че Виенският сборник № 333 е типичен по своето съдържание за т. нар. „низова" книжнина във Византия – съдържа апокрифното „Откровение Авраамово", „Ходене на Богородица по мъките", житие на св. Алексий и др., с което поставя началото на разглеждане на обкръжението на еротапокритичните съчинения в сборниците.

Към коментара на Мочулски трябва да се добави, че Виенският препис въпреки очакваната си старинност (всъщност – датиран от нач. на XIV в.) без съмнение отразява по-късен текстуален развой на въпросите и отговорите, отколкото те са регистрирани в славянската традиция. Това се вижда и от наблюденията на М. В. Бибиков, кратко сумирани в неговата книга върху византийския прототип на Изборника от 1073[19]: той подчертава, че на л. 138–151 са поместени анонимни въпроси и отговори, в които са вплетени както части от „Пътеводител" на Анастасий Синаит и от флорилегия, свързан по произход с Изборника, така и въпроси и отговори, сродни с „Беседа на тримата светители".

Мочулски отбелязва общо двадесет гръцки преписа на въпроси и отговори и освен това изброява още четиринадесет ръкописа от XII до XVI в., съдържащи тълкувания на библейски текстове и на съчинения на църковните отци, сред които най-често се поместват тълкуванието на евангелските притчи. В резултат авторът се опитва да сумира особеностите на преписите в четири групи, които той нарича „редакции":

А. Първа група, идентична според Мочулски с упоменатия по-горе Виенски препис, датиран от него XII в., а според съвременните описи – от нач. на XIV в., № 333 (Lamb. 337); Виенски препис, датиран от него от XIII в. (според съвременните описи от XVI в.), № 244 (Lamb. 297); Парижки препис от XIV–XV в., № 1631; Парижки препис от XV в., № 2315. Първият въпрос според автора обичайно е: Πότε ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδάμ, ποίου μηνός, καὶ εἰς τὰς πόσας. Ἀπόκρισις. Μηνὶ Δεκεμβρίῳ ΚΕ΄. ἡμέρα. ζ΄.

Б. Втора група според Мочулски представляват преписите, които имат начало: Τί ἐστὶν ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Тук той отнася следните преписи: Виенски препис от XIII в. (предатиран днес XVI в.), № 244 (Lamb. 297); Парижки препис от XV в., № 1625; Парижки препис от XV–XVI в., № 395. Според Мочулски тук са преплетени догматически въпроси и отговори върху Стария и Новия завет със загадки.

В. Към една трета група според Мочулски се отнасят преписите, които имат начало: Ἐρώτ. Ἐν ποίᾳ βασιλείᾳ εὐαγγελίσατο ὁ ἄγγελος τῇ Θεοτόκῳ. Тук той отнася преписите: Парижки от XIII в., № 2875; Парижки от XIV в., № 1555 A; Парижки от XV–XVI в., № 702 (Suppl.).

Не става ясно към коя от тези групи спада преписът от Парижката национална библиотека № 1317 (Colbert 6605) от XIII в., който е без заглавие и е с нач.: Ἐρώτ. Τίς Θεὸν ὠνόμασε πρῶτος ἐπὶ τῆς γῆς. Ἀπ. Ὁ διαβόλος., упоменат е от него без повече сведения. Въпросите и отговорите са 11, в част от които Мочулски съзира дуалистични възгледи. При палеографското описание на ръкописите и при датировката им (особено на Виенските ръкописи) авторът допуска редица неточности и грешки, които – коригирани днес в съгласие със съществуващите описи – доста променят картината, очертана от него преди почти един век. Това е една от сериозните причини, които налагат преразглеждане на гръцките преписи на т. нар. „Беседа на тримата светители".

Значителен принос към извороведската проблематика на кратките въпроси и отговори представлява публикацията на Н. Ф. Красноселцев като продължение на класическото издание на А. Василиев „Anecdota graeco-byzantina'[20]. Вниманието си към тази жанрова форма на византийската литература (и по-специално към т. нар. „Беседа на тримата светители") ученият обяснява с нейната популярност в старите славянски литератури и, наред с това, на липсата на достатъчно проучен сравнителен материал от византийските ръкописи. Поради безсистемната и даже хаотична структура на по-ранните гръцки преписи Красноселцев смята, че развоят на „Беседата" преди XII–XIII в. е несъмнен. С други думи, творбата е достигнала до нас във *вече преработен* вид, смесвайки въпроси и отговори от различни гръцки паметници, съществували преди това самостоятелно. Според него по-точен отговор на въпроса – кои са най-ранните следи от първоначалния вид на „Беседата" – дават латинските преписи. Констатира се съществуването на кратки въпроси и отговори на Запад през VIII–IX и дори през VI–VII в., които носят ясни следи от гръцки първообраз. Като интересно свидетелство за причините, предизвикали разпространението на подобен тип писмени паметници, ученият посочва въпросите и отговорите в препис Neapolitanus gr. 34, с неоспорим старинен архетип: Ἐρ. Χαλκιδονίτης εἶ σύ. Ἀπ. ναί... Ἐρ. Νεστοριανός εἶ σύ. Ἀπ. ἀνάθεμα Νεστόριον καὶ τούς ὁμοφρόνας αὐτοῦ. Ἐρ. Κυριλλίτης εἶ σύ. Ἀπ. ναί... Ἐρ. ποίας συνόδου. Ἀπ. τῆς τρίτης ἐν Ἐφέσῳ. Ἐρ. ποίων πατέρων. Ἀπ. τῶν ὀγδοήκοντα. ἴδε Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστι. Красноселцев отбелязва, че подобни въпроси и отговори и по-специално въпросът „Не си ли кирилит?" биха могли да бъдат актуални наскоро след четвъртия вселенски събор (451 г.), когато придобиват популярност несторианските спорове. Цитираната вставка, макар и в късен препис, е основание за предположението, че въпросите и отговорите може би са служили като „препитване" върху основни библейски истини според каноничната християнска догма. Правилният отговор, който запитаният е трябвало да даде, е служил за да могат да бъдат установени еретическите отклонения в един период на повсеместното им разпространение. Разсъждавайки по отношение на евентуалните разновидности на кратките въпроси и отговори, Красноселцев оспорва мнението за трите „редакции", изказано от Мочулски. Той се обявява също така против разделянето на преписите на „старозаветни", „новозаветни" и „смесени", тъй като то не е продуктивно – във всеки препис се откриват както старозаветни, така и новозаветни теми, лица и събития. Единствената система-

тична подредба на въпроси и отговори авторът вижда в *част* от преписа Athos St. Panteleimoni gr. 787; той смята, че тези 20 на брой въпроси и отговори могат да се поставят в основата на редица преписи, в които се срещат в комбинация с други въпроси и отговори. Освен това за него източници на „Беседата" са някои апокрифни разкази, които, резюмирани или преработени, са предадени във въпросо-ответна форма. Трябва да се отбележи, че взаимоотношението между наративни апокрифи и въпроси и отговори е двупосочно, възможно е теми и мотиви, преминаващи от разказвателна в еротапокритична форма да се превърнат в самостоятелни произведения. Сред по-късните съчинения, които без съмнение имат двояка връзка с „Беседата" (като зависещи от нея и по-късно като неин източник) може да се посочи напр. „Прение на Панагиот с Азимит"[21].

Р. Нахтигал също отделя подобаващо място на гръцките преписи на „Беседа на трите светители" в началната част на своя труд[22]. Поставяйки въпроса: всички ли достигнали до нас преписи във византийски ръкописи трябва да се подведат под това заглавие, ученият се опитва да обособи самостоятелните паметници, които според него се отличават от „същинската" „Беседа". Крайният му извод най-общо се свежда до това, че не е възможно да бъдат установени точни паралели на славянските преводи. Той смята, че славянските текстове имат отчетливи следи от вторична преработка, допълване от други източници, както и прекомпозиране на въпросите и отговорите. Това заключение има важно значение за взаимоотношението между византийската и славянската традиция. Въпреки това в труда са посочени и доста близки, даже буквални съответствия на отделни паметници. На първо място Нахтигал поставя една група въпроси и отговори, които се разпространяват в гръцките ръкописи под заглавие Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις διάφοροι. В основата на този паметник стои структурно ядро, отговарящо на гръцкия препис от XIV в. от библиотеката на манастира „Св. Пателеймон" на Атон (посочен без номер, днес № 90), издаден от Красноселцев[23]. Идентичен състав има гръцки препис в Athos St. Panteleimoni gr. 787, нач. на XIX в. (датиран от Красноселцев XVII в.), с нач. на л. 127б, който съдържа 39 въпроси и отговори, както и препис в ръкопис № 824, XVII в. (Красноселцев го датира XVI в.), л. 139б–144б от същата сбирка, където статията е без заглавие[24]. Нахтигал успоредява дума по дума сръбски текст в ръкопис № 76 от XVII в., Виенска национална библиотека (той го нарича „Texte Stojanović's")[25], като установява пълно сходство на славянския превод. По отношение на въпросите и отговорите, посветени на Адам (т. нар. от Нахтигал „Adamfragen„) авторът посочва, че има определена близост с латинската традиция, но не и с гръцката, където подобни паметници не са запазени. На следващо място, разглеждайки т.нар. от него „същинска" „Беседа на трите светители", той установява, че отново не може да се посочи идентичен гръцки текст от всички известни нему преписи. Публикувайки разчетен и коментиран текст от установените от него четири групи (и подгрупи) славянски преписи с цел реконструкция на тяхната първоначална форма, Нахтигал привежда отделни паралели с въпроси и отговори из византийските преписи, като се опира преди всичко на публикациите на Красноселцев. Важно е да се подчертае, че в това най-изчерпателно досега изследване върху славянските

кратки въпроси и отговори не се дава ясен отговор на въпроса защо не съществува съответствие между византийската и славянската традиция.

В студията си „Греческие списки так называемой „Бесѣды трехъ святителей“ В. Н. Мочулски[26] издава девет гръцки преписа на кратки въпроси и отговори, извлечени от ръкописите в сбирките на Виенската библиотека, на Парижката библиотека и на Публичната библиотека в Санкт Петербург (голяма част от тях вече са упоменати в „Следы народной библии“). Целта на своя извороведски принос той определя като „предимно литературна“, за да даде възможност на учените, които се занимават със южнославянските и староруските преписи на „Беседата“ да имат достатъчно материал за сравнение и база за изводи по отношение произхода на славянските текстове.

Към въпроса за гръцките текстове на кратките въпроси и отговори няколко години по-късно се връща Георг Хайнрици в обширно изследване[27], което представлява продължение на по-ранен негов труд, посветен на еротапокритичната литература и по-специално върху т. нар. „апории“[28]. Ученият разглежда този тип текстове, които нарича „Gesprächsbuch“ (буквално „разговорници“„книги с разговори“), като жанр във византийската патристична литература. Ценното в случая е, че той е потърсил гледната точка на самите автори на въпросо-ответни тълкувания и коментари, за да изясни природата им. Така напр. е приведено определението на Теодорит Кирски за диалога: “...διαλογικῶς μέντοι ὁ λόγος προβήσεται ἐρωτήσεις ἔχων καὶ ἀποκρίσεις καὶ προτάσεις καὶ λύσεις καὶ ἀντιθέσεις καὶ τὰ ἄλλα ὅσα τοῦ διαλογικοῦ ἴδια χαρακτῆρος“[29]. Г. Хайнрици смята, че адресатът на голяма част от тази литература е човекът, който се подготвя да вникне по-дълбоко в християнската догма или, също така – недостатъчно образованият човек, т. е. тя има преди всичко учителен характер. Наред с това посочва, че полемичните елементи в нея са безпорни – като пример са дадени пренията между християнин и юдеин, винаги в диалогова форма. Авторът подчертава, че еротапокритичният жанр е секундарен жанр с два източника: постулатите на църковните отци от една страна и, от друга, фолклоризираните християнски легенди и предания. Вариативността на въпросите и отговорите се схваща като напълно естествена за природата на жанра, който „поглъща“ непрекъснато други съчинения. Хайнрици посочва, че диалогови паметници и диспути на гръцки език са се разпространявали още от IV–V в., след като запазените латински преписи са от VI–VII в., т.е. състоянието на текстовете в тях е по-старо от това в гръцките преписи. Внимание заслужава наблюдението, че името на св. Йоан Златоуст не се явява заедно с имената св. Василий Велики и на св. Григорий Богослов, които са най-често срещани в заглавията на разгледаните от Хайнрици византийски еротапокритични паметници, т. е. названието „Беседа на тримата светители“ може да се приеме съвсем условно[30]. Въведени в научно обращение са редица нови преписи на въпроси и отговори, които се оказват извънредно важни за историята на славянската традиция, сред които ще посоча: няколко преписа от библиотеката във Флоренция (№ VII 19, № LVI 13, № LIX 13 и № LVIII 30), препис в ръкопис № 539 от Венецианската библиотека, както и преписите в кодекс от Дрезденската библиотека № 187 A. В края на студията са поместени сравнителни таблици спрямо преписите, публикувани от Красноселцев, с кои-

то авторът цели да проследи „повтарящи се модели (или мотиви), характеризиращи манталитета на съставителите“. Трябва да се отбележи, че и в тази студия също не се дава категоричен отговор на редица въпроси, особено що се отнася до класификацията на еротапокритичните съчинения.

Публикуваните до днес гръцки преписи на кратки въпроси и отговори, които имат отношение към т.нар. „Беседа на тримата светители“, са следните[31]:

1. Marcianus Gr. 539, от Националната библиотека във Венеция, пергамент, XII в., изписан в две колони от една ръка, л. 20: Διαλύσεις σὺν θεῷ ἐπωφελεῖς. Нач.: Ἰστέον ὅτι τὰ τετράμορφα ζῶα ἓν ἕκαστον αὐτῶν τέσσαρα πρόσωπα φέρει, πρόσωπον ἀνθρώπου... Текстът има подчертано екзегетичен характер. Ръкописът съдържа четирите евангелия, пълен списък на перикопите, каталог на патриарсите (γνῶσις καὶ ἐπίγνωσις τῶν πατριαρχικῶν θρόνων), описание на небесната йерархия, разделена на десет степени, синодални декрети и апостолически правила за празниците и за постите. Преписът е издаден от *Г. Хайнрици* (Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher..., 21–28).

2. Vindobonensis Theol. gr. 153 (Lamb. 164) от Виенската национална библиотека[32], бомбицин, XIII в. (ок. 1200 г.), л. 287б–288а: Ἐρωτήσεις σοφῶν καὶ ἀποκρίσεις. Нач.: Ἐρ. Εἰπέ μοι σοφέ, πόσαι αἱρέσεις ἐγένοντο ἀπ' ἀρχὴς κτίσεως κόσμου. Сборникът съдържа въпросо-ответни тълкувания на Теодорит Кирски към Осмокнижието, Синопсис на Атанасий Александрийски, отговори на Атанасий Александрийски към княз Антиох, ексцерпти от коментарии на църковни отци (Дидим Александрийски, Исидор Пелусиот, Йоан Златоуст, Григорий Назиански, Генадий Константинополски, Ориген, патриарх Фотий и др.). Съдържанието му е типично за т. нар. еротапокритична екзегетика. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № IV, 18–20).

3. Parisinus gr. 2875 (Fontebl.-Reg. 3443) от Парижката национална библиотека[33], бомбицин, XIII в. л. 120а–121а: без заглавие. Нач.: Ἐρώτ. Ἐν ποίᾳ βασιλείᾳ εὐαγγελίσατο ὁ ἄγγελος τῇ Θεοτόκῳ. Ἀπ. Ἐπὶ Αὐγούστου καίσαρος. Преписът завършва с откъс от тълкуването на евангелските притчи: Ἀπὸ τοῦ Εὐαγγελίου. Ἄνθρωπος τίς κατέβα(ἰ)νε ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἰεριχώ. καὶ λῃσταὶς περιέπεσεν. Сборникът съдържа исторически и екзегетични съчинения: от Михаил Псел, Григорий Назиански, Константин Манасий (хроника), Пандекти на Антиох, анонимни сентенции, ексцерпти от тълкувания от патристични автори и др. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № I, 3–5).

4 Athos St. Panteleimoni 90, сбирка на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон[34], писмо в две колони, пергамент, XIII в., л. 50б–51б: Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις διάφοροι ὠφέλιμοι περ(ίεργοι) ἴσως φαινόμεναι. τεθεῖσαι δὲ διὰ τὸν εὑρεθῆναι. Без начало:...(Ἐρω. πόσον χρόνον ἐ)ποίησεν οὗτος (ἐν παραδείσῳ.) Ἀπ. ὥρας ἓξ. Сборникът е без начало, съдържа синаксар за септември–ноември. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красносельцев* (К вопросу о греческих источниках..., Приложение, № 1, 453–456).

5. Hierosolymitanus Sabba gr. 697, Йерусалимска библиотека[35], сборник без начало и без край, пергамент, от края на XIII в., л. 39–46: Ἐρωτοαποκρίσεις. ὧν ἡ ἀρχή. Нач.: Ἐρ. Πρὶν γενέσθαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (ποῦ) τὸ πνεῦμα ἐφέρετο. Ἀπ. Ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Преписът е издаден от *Н. Ф. Крас-*

носелцев (Addenda к изданию А. Васильева..., № 10, 53–58). Сборникът съдържа: кратки тълкувания и мъдри изречения (от Йоан Дамаскин, Теодор Студит, Ефрем Сирин, Сивила, Платон, Йоан Златоуст и др.), прение между християнин и юдеин за вярата, кратък летопис (с упоменаване на год. 1291–1292), въпроси и отговори против ересите, тълкувания на Книгата на пророк Даниил, диалог на св. Василий Велики и св. Григорий с нач.: Βασίλειος. τίς ἐστὶν ἀρχή. Γρηγόριος. ὁ τὸ πρῶτον αἴτιον τοῦ δευτέρου αἰτίου (л. 192–198), слово на Теодорит Кирски за св. Троица, слово на св. Августин за същото, за македонските месеци от Йоан Дамаскин. Последните четири статии възхождат към състава на гръцкия архетип на Първия Симеонов сборник (Изборник от 1073 г.).

6. Vindobonensis Theol. gr. 333 (Lamb. 337), Виенска национална библиотека[36], пергамент, ок. 1300 г. (Мочулски погрешно го датира XII в.). На л. 138–151 е поместен препис на анонимни въпроси и отговори, които се приписват на Анастасий Синаит (PG 760 B; 436 B; 637 B; 467 B и др.); л. 103a–112a: Πρωτοαποκρίσεις τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου καὶ προφητῶν. Нач.: Πρώτη ἐρώτησις τοῦ ἁγίου καὶ μεγάλου Βασιλείου. Πότε ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδὰμ, ποίου μηνὸς, καὶ εἰς τὰς πόσας. Ἀπόκρισις. Μηνὶ Δεκεμβρίῳ ΚΕ΄. ἡμέρα. ζ΄. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Следы народной библии..., Приложения, № **I**, 248–255).

7. Parisinus gr. 1555 A, Парижка национална библиотека[37], бомбицин, XIV в. (първата половина?), A–J и 194 л., писмо в две колони; л. 164a–165a: без заглавие. Нач.: Ἐρώτ. Πόσοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἐγεννήθησαν ἐξ ἐπαγγελίας. Ἀπόκρισις. Ἑπτά. Σῆμ. Ἐνώχ. Ἰσαάκ. Σαμψῶν. Σαμουήλ. ἡ Θεοτόκος. καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος. Сборник, който съдържа исторически фрагменти от Стария и Новия завет, хронограф от Адам до Тиберий II (578 г.), анонимна антология от сакро-профанни сентенции, диалог на християнин и еретик, хомилии и тълкувания от Йоан Златоуст, тълкувание за църквата от Псевдо-Василий Велики, ексцерпти от църковни отци, месецослов. Известен е с това, че в него са поместени произведения на Григорий Назиански. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Следы народной библии..., Приложения, № **II**, 256–259).

8. Parisinus gr. 1631 (Colbert 6248), Парижка национална библиотека[38], пергамент, бомбицин и хартия (конволют), XIV–XV в., л. 119–130: Ἐρωτοαποκρίσεις διάφοροι καὶ ὠφέλιμον παρὰ τὴν ἀκολουθίαν μὲν ἴσως φαινόμενος. Нач.: Ἐρ. Πότε ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδάμ. Ἀπ. Ὡς ὁ λόγος δημιουργίας, ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ πλάττεσται ὁ Ἀδάμ. Въпросите и отговорите са смесени с отговорите на Атанасий Александрийски към княз Антиох. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **V**, 20–23). Сборникът съдържа житие на св. Алексий, чудеса на св. Василий Велики, хомилии на Йоан Златоуст, ексцерпти от патерика, видение на св. Константин за светия кръст, въпроси и отговори на Атанасий Александрийски, диалог за юдеите, литургически фрагменти и др.

9. Athos St. Panteleimoni gr. 153, канонически сборник от сбирката на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон[39], хартия, XV в., л. 237–239, без заглавие. Въпросите и отговорите следват статията Περὶ σώματος καὶ ψυχῆς. Нач.: Ἐρ. Πόσα τάγματα καὶ πόσαι ἀγγέλων οὐσίαι εἰσίν. След това: Ἐρ. Τί

ἐστὶν ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Преписът се е регистриран и частично издаден от В. М. Истрин40[40], а пълно е публикуван от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № 8, 48–51).

10. Laurentianus LVI 13 от сбирката в библиотеката на Медичите във Флоренция[41], конволют, хартия, XV в. Състои се от различни части, събрани заедно по-късно. Написани от една ръка са около 20 статии в началото на ръкописа: откъс от синопсиса на св. Атанасий, отделни егзегетични и литургически ексцерпти, гръко-латински глосарий, летопис, флорилегий под формата на диалог с имената на Соломон и Сократ, Григорий Нисийски и Платон, за добродетелите на душата и тялото от Максим Изповедник и др. Ератоапокритичните статии са две: един фрагмент и един трактат. Л. 20б–21б: Ἐρωτήσεις καὶ ἑρμηνείαι διαφόρων ὑποθέσεων. Нач.: Ἐρ. πότερον τί σοι δοκεῖ, ἀθάνατος ἦν ὁ Ἀδὰμ πρίν τῆς ἁμαρτίας ἢ θνητός.

11. Athos Vatopedi gr. 37, сбирка на Ватопедския манастир на Атон[42], пергамент, XV в., л.??[43]

: Ἐρωτήσεις ἀπὸ τῆς παλαιᾶς. Нач.: Ἐρ. Τί ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № 9, 51–53). Сборникът съдържа посланието от Пилат до Тиберий (из Никодимово евангелие), апокалипсис на отец Архипа, Томино евангелие, слова на Йоан Златоуст, Кирил Йерусалимски и Василий Велики, житие на Мария Египетска и др.

12. Neapolitanus gr. 34/ Cod. Borbonieus II C 34, кат. № 102, от библиотеката в Неапол[44], хартия, XV в. (ок. 1448 г., отбелязана в летописен текст на л. 22а), (датиран от Красноселцев нач. на XVI в.), 33б–40: Ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου πρὸς Μέγαν Βασίλειον. ἐρώτησις· ἀπόκρισις. Нач.: Ἐρ. Πόσα χειροποίητα ἐποίησεν ὁ Θεός. Ἀπ. Τὸν ἄνθρωπον, τὸν παράδεισον καὶ νόμον ἔγραψεν. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **12**, 64–72). Сборникът съдържа: антология от епиграми, тълкуване на молитвата „Отче наш", тълкуване на Йоан Златоуст на евангелските притчи, сказание за седемте църковни събора, въпроси и отговори за ересите, летописно съчинение, за устройството на света и на човека, антология от анонимни въпроси и отговори, тълкуване на устройството на църквата и на литургията от Василий Велики, ексцерпти от Ириней Лионски, св. Августин, от апостолските правила, от хрониката на Евсевий, от Исихий Йерусалимски, Иполит, Максим Изповедник, Исидор, Василий Велики, Григорий Богослов, Йоан Дамаскин и др., астрология, гръцките имена на месеците, паренетични глави, сеизмологион, бронтологион, хронология от Адам, биографични сведения за 12-те апостоли, въпроси и отговори на Атанасий Александрийски.

13. Parisinus gr. 426 (Fontebl. Reg. 2980), Парижка национална библиотека[45], хартия, писан в 1488 г., л. 119б–120, без заглавие: Ἐρ. Τίς ἐπιβεβαιοῖ.β′. σημάδια ἐν τῷ οὐρανῷ. Ἀπ. Ἰησοῦς τοῦ Ναβή, ἐπεὶ καίνη τὸν ἥλιον κατὰ Γαβαὼν... Следва без отделно заглавие тълкуването на притчата за нападнатия от разбойници (по Мт): Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Ἰεριχώ... Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **VI**, 23–25). Сборникът съдържа: тълкуване на Никейския символ на вярата, слова от Григорий Нисийски, Анастасий Синаит, сентенции за св. Троица, Пчела

(сакро-профанен флорилегий), ексцерпти от произведения на Атанасий Александрийски, тълкуване на посланието на ап. Павел към Солуняни, паренетичен акростих, слова от Симеон Метафраст, св. Григорий Назиански и др.

14. Parisinus gr. 1625, Парижка национална библиотека[46], хартия, XV в., л. 28–43: Нач. (без загл.): Τί εστὶν Θεός. Θεός εστὶν ουσία νοερά; л. 43б–45: Ἐρώτησεις ἐκ τῆς παλαιᾶς. Нач.: Ἐρ. Τί ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **VII**, 25–29). Сборникът съдържа: хомилии за Пасха, житие на св. Теодор Тирон, слова на Теодор Студит, анонимни въпроси и отговори за църквата и за символичното значение на литургията, Даниилово пророчество, ексцерпти и хомилии от Анастасий Синаит, Ефрем Сирин, Йоан Златоуст, житие на Симеон Стълпник и др.

15. Vindobonensis Theol. gr. 247 (Lamb. 210), Виенска национална библиотека[47], от втората половина на XV в. (Мочулски погрешно го датира XIII в.), л. 105а–107б: без заглавие. Нач.: Ἐρώτ. Πρὶν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποῦ εἱστήκει ὁ Θεός. Ἀπ. Ἐπὶ τόξου καὶ νεφέλης. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **II**, 5–11). Сборникът съдържа слова от Йоан Златоуст, Ефрем Сирин, Василий Велики, Макарий Александрийски, Евсевий Кесарийски, Христофор Александрийски, историческа палея, отговори на Атанасий Александрийски към княз Антиох, сведения за планетите, Никодимово евангелие, хомилия на Йоан Солунски за Успение Богородично, житие на Евстатий Плакида, житие на Мария Египетска, апокалипсис на Мойсей и др.

16. Laurentianus LIX 13, от сбирката в библиотеката на Медичите във Флоренция[48], конволют, хартия, отделните части (30 на брой от различни преписвачи) се датират от XV–XVI в. Л. 39: Ἀρχὴ σὺν θεῷ. ἑρμηνείαι ὠφέλιμοι κατ' ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν. Нач.: Τί ἐστι θεός καὶ κατὰ τί Θεός[49]. Л. 219б–228б, без заглавие: Χρόνου ἤδη παρῳχηκότος ἱκανοῦ ἠρώτησας ἡμᾶς... Съдържа 15 въпроса и отговора с въведение преди тях, краищата на отговорите понякога липсват. Преписът е издаден от *Г. Хайнрици* (Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher..., 76–79) като паралел на текста в Dresdensis A 187. Сборникът съдържа тълкувания на Йоан Златоуст, ексцерпти от Теодорит Кирски, Атанасий Александрийски както и анонимни въпросо-ответни съчинения с преобладаващо екзегетичен характер; прение между евреин и християнин, Физиолог, Изповедание на вярата, превод на молитви на св. Августин.

17. Parisinus gr. 395 (Colbert 6249) от Парижката национална библиотека[50], хартия, XV–XVI в., л. 20б–23а: Ἑρμίνιαι καὶ ἀποκρίσεις περ..... Нач.: Ἐρώτ. τὸ ξύλον τῆς ζωῆς εἰς τόν παράδεισον τί ἐστίν... Л. 162б–163: продължение на същите въпроси и отговори. Преписът е публикуван от *Н. Ф. Красноселцев* (Еще по вопросу об источниках..., 473–476). На л. 141–144: Τί ἐστὶν ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Сборникът съдържа: поучения за различни случаи от Йоан Златоуст и Ефрем Сирин, фрагменти от тълкувания, анонимни въпроси и отговори, тълкуване на Никейския символ на вярата, слово за св. Григорий Нисийски за св. Троица, ходене на Богородица по мъките, географски сведения, чудо на св. Теодор Тирон, чудо на св. Мина за юдеин и християнин, въпроси и отговори за устройството на света (л. 117–122: rebus

physicis), поучение за монасите и презвитерите, прение срещу латините, слово на св. Епифаний за Успение Богородично и др.

18. Vindobonensis Theol. gr. 244 (Lamb. 297) от Виенската национална библиотека5151, хартия, първа четвърт на XVI в. (Мочулски го датира XIII в. и смята, че е написан на бомбицин), л. 49–50б: (Ἀρχὴ τῶν ἐρωτήσεων ἐκ τῆς παλαιᾶς.) Нач.: Ἐρώτ. Τί ἐστὶν ὑψηλότερον τοῦ οὐρανοῦ. Ἀπ. Ἡ ἀγάπη. Л. 50б–52а: (Ἐκ τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου.) Нач.: Ἐν μηνὶ Δεκεμβρίῳ κε′ ἐτέχθε ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἡμέρᾳ β′ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ζ′. Сборникът обхваща 353 л. и е изключително богат на „низови“ съчинения на говорим гръцки език в стихове и в проза (напр. Александрията), летописи, дидактични съчинения (напр. извадки от Пандектите на Антиох, поучение на Спанеас), както и множество въпросо-ответни съчинения: отговори на Атанасий Александрийски към княз Антиох, прение на Панагиот с Азимит, анонимни въпроси и отговори; гадателни книги (геомантика, гръмник, лунник и зодиак), апокрифни молитви и заклинания и др. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **III**, 11–18).

19. Parisinus gr. 928 (Suppl.), Парижка национална библиотека5252, хартия, XVI в., л. 131–137б: без заглавие. Нач.: Ἐρ. Τίς γυνή στενάζουσα εἰς τὴν γένναν αὐτῆς. καὶ ἀκούετο ὁ στεναγμὸς ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ αὐτῆς. Ἀπ. Ἡ Εὔα στενάζουσα, ἤκουεν ὁ Ἀδάμ, οὐκ ἦν γὰρ ἕτερος ἐν τῷ κόσμῳ. В рамките на статията е включено изброяването на народите, които произлязли от синовете на Ной – Сим, Хам и Яфет, изброяване на 22-те библейски книги, генеалогията, произлязла от Адам до Авраам, различни тълкувания на символиката и библейските имена и пр. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **VIII**, 29–34). Ръкописът съдържа историческа палея.

20. Petropolitanus gr. 248, сбирка на Порфирий Успенски, РНБ – Санкт Петербург[53], хартия, XVI в., л. 50б: Ἕτεραι ἐρωτοαποκρίσεις. Ἐρ. Τίς ἀποθανὼν οὐκ ὤζεσεν, οὔτε ἐτάφη. Ἀπ. Ἡ γυνὴ τοῦ Λώτ ἐν Σοδόμοις. Следва въпрос и отговор върху евангелския епизод със самаританката (Йоан 4:9–18) и след това – тълкуването на евангелските притчи до л. 55б. Преписът е издаден от *В. Н. Мочулски* (Греческие списки..., № **IX**, 34–35).

21. Dresdensis A 187, библиотека в Дрезден[54], конволют, хартия, XVI в. Състои се от две части: първата е сборник със смесено съдържание, а втората – мартирологий (жития на светци). Е. фон Дьобшуц[55], който пръв публикува данни за ръкописа, твърди, че вероятно е писан от „синайски монах“. Първата част (близка по състав според Г. Хайнрици с ръкопис Laurentianus LIX 13 и с Marcianus VII 38), съдържа екзегетични и катехитични тълкувания, легенди и апокрифи: тълкуване на евангелските притчи (приписвани на Йоан Златоуст), „Притчи към монасите“ от Нил Синайски, коментар към Апокалипсиса на Андрей Кесарийски, Томино евангелие, Физиолог и др. Въпросите и отговорите заемат голямо място в сборника – анонимни и с имената на Максим Изповедник, Анастасий Синаит, отговори на Атанасий Александрийски към княз Антиох, въпроси на Симеон, въпроси на Генадий Схоларий, апокрифни въпроси на Дева Мария (много рядко срещани), въпроси и отговори за жените и др. Въпросите и отговорите на Василий и Григорий са няколко типа: с. 21156 (№ 40) Διάλογος τῶν ἁγίων Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ Γρηγορίου τοῦ

θεολόγου. Βασ. Τί ἐστιν ἀρχή. Гр. Τὸ πρῶτον αἴτιον τοῦ δευτέρου αἰτίου; с. 215–216 (№ 41), Αὕτη ἐστὶν παραβολή. Ἄνθρωπός τις ἐξῆλθεν πρωὶ μισθώσασθαι ἐργάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ...; с. 216–218 (№ 42–43): Ἑτέραι ἐρωταποκρίσεις. Ἐρ. Θέρος καὶ ἔαρ, σὺ ἔπλασας αὐτὰ...; с. 546–550 (№ 126) : Περὶ φθορᾶς καὶ διαφθορᾶς καὶ καταφθορᾶς. Τί ἐστι φθαρτὸν καὶ κατὰ τί εἴρηται φθαρτὸν καὶ ὁσαχῶς εἴρηται φθαρτὸν... (въпросите и отговорите започват с извлечения от Псевдо-Атанасиевите отговори към княз Антиох; паралелите с „Беседа на тримата светители“ започват от № 14 нататък); с. 13–21 (№ 3), с. 27–30 (№ 6): Ἐρωταποκρίσεις, ὁ διὰ πᾶσα τί ὑπόθεσις. Ἐρ. Πότε ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδάμ. ποῖον μῆνα καὶ εἰς τὰς πόσας τοῦ μηνὸς καὶ ποίαν ἡμέραν... (някъде се вмъкват тълкувания на евангелските притчи, напр. № 84: ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἰερουσαλεὶμ εἰς Ἰεριχὼ.) Преписите са издадени от *Г. Хайнрици* (Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher..., 31–71).

22. Hierosolymitanus Sabba gr. 429, Йерусалимска библиотека[57], конволют, хартия, две части: първата е от XVI в., а втората – от 1619 г., писана от Вениамин. Първата част на ръкописа (без начало) съдържа паренесис; втората част – където са поместени цитираните въпроси и отговори – съдържа Никодимово евангелие, въпроси и отговори на Анастасий Синаит, описание на светите места в Йерусалим, описание на св. планина Синай, плач на пророк Йеремия, слово за петте Ефески отроци и др. Л. 3–48: Ἐρωτοαποκρίσεις ποίημα κύρ Λέοντος τοῦ σοφωτάτου. Нач.: Πρὶν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποῦ ἐκατοίκει ἡ θεότης. Ἀπ. Ἐπὶ τόξου καὶ νεφέλης. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **4**, 25–30).

23. Athos St. Panteleimoni, gr. 779, сбирка на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон[58], хартия, XVI и XVII в. (Красноселцев го датира XVIII в.). Сборникът съдържа алегорични тълкувания на притчи и на отделни изрази от Новия завет, катехизис на Йоан Златоуст, извадки от патерика, въпроси и отговори на св. Ефрем, тълкувание на псалмите, тълкувания за християнската вяра, каталог на християнските владетели от Никифор Калист, „Аргировул“ от Константин Палеолог и др. Л. 87б: без заглавие. Нач.: Λέγει ὁ Γρηγόριος. Ἀπελθὼν ὁ Κύριος εἰς Αἴγυπτον πόσας χρόνους ἐποίησεν. Βασίλειος. Μῆνας ιβ′. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **3**, 24–25).

24. Athos Laura gr. 1085, от Лаврата на св. Атанасий на Атон[59], хартия, от XVII в. (датиран от Красноселцев XV–XVI в.), л. 80а–92а: Διάλεξις τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἐρωτήσεις καὶ λύσεις. Нач.: Ἐρ. Τίς μετὰ τὸ γεννηθῆναι καὶ γηρᾶσαι, πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ εἰσῆλθεν. Ἀπ. Ὁ Ἀδάμ ἐκ τῆς γῆς γὰρ ἐγένετο καὶ πάλιν εἰς τὴν γῆν εἰσῆλθεν. Л. 80–92: Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἀθανασίου. Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Нач.: Ἐρ. Διὰ πόσων στοιχείων συνίσταται ὁ κόσμος. Ἀπ. Διὰ τεσσάρων· διὰ πυρός, ὕδατος, γῆς καὶ ἀέρος. Преписите са издадени от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **1**, 20–24). Ръкописът съдържа антифони, стихири, тропари, канони, катизми, части от триода и други химнографски материали, хронология от Адам до Ной, тълкувания на Йоан Златоуст върху евангелски текстове, въпро-

си и отговори на Атанасий Александрийски, части от патерик, житие на Макарий Египетски и др.

25. Athos Kutlumusch gr. 251, сбирка на Кутлумушкия манастир на Атон[60], хартия, XVII в., л. 309–313: Ἐρωτοαποκρίσεις ποίημα κύρ Λέον τοῦ σοφοῦ. Нач.: Πρὶν οὐρανοῦ καὶ γῆς ποῦ ἐκατοίκει ἡ θεότης. Ἀπ. Ἐπὶ τόξου καὶ νεφέλης. Сборникът съдържа слова и тълкувания към библейски текстове, Откровение на Псевдо-Методий Патарски, кратка хроника, гадателни книги (гръмник и др.). Преписът е даден като варианти към Йерусалимския препис № 429 на същото съчинение от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **4**, 25–30).

26. Athos St. Panteleimoni gr. 317, номоканон от сбирката на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон [61], хартия, XVII в. (Красноселцев го датира XVI в.), л. 193–204: Ἀποφθέγματα καὶ διηγήματα ἁγίων γερόντων. Нач.: Ἀπέλθατε εἰς τήν ἀπέναντι κώμην καὶ εὑρίσκετε ἄνθρωπον κεράμιον ὕδατος βαστάζοντα. Кратките въпроси и отговори тук са смесени с тълкуването на евангелските притчи. Преписът е публикуван от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **7**, 41–48).

27. Athos St. Panteleimoni gr. 824, сбирка на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон[62], хартия, XVII в. (Красноселцев го датира XVI в.). Сборникът съдържа тълкувания на думи, имена и изрази от Псалтира, Евангелието, Апостола и др. библейски книги, тълкувания на Генадий Константинополски, на Йоан Дамаскин и др. Л. 139б–144: без заглавие. Нач.: Ἐρ. Πότε πλατήται Ἀδαμ. Ἀπ. Ὡς ὁ λόγος δημιουργίας, ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ. Л. 153–154б: кратки въпроси и отговори като продължение на „Прение на Панагиот с Азимит“, без заглавие. Нач.: Ὑπὸ πόσων στοιχείων συνίσταται ὁ κοσμος. Ὑπὸ τεσσάρων στοιχείων. Първият препис е даден като варианти към преписа от Пантелеймоновия манастир № 787 от нач. на XIX в. (датиран от XVII в.) на същото съчинение, а вторият препис е издаден изцяло от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **5**, 34–38; № **6**, 39–41).

28. Constantinopoleos gr. 136, номоканон от Светогробската библиотека в Константинопол[63], хартия, XVII в. (1622 г.), л. 286–297б: Ἐρωτοαποκρίσεις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον τὸν Θεολόγον πάνυ ὠφέλιμοι. Нач.: Ἐρ. Ποῦ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς τὸν παράδεισον. Ἀπ. Κατὰ ἀνατολάς. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **11**, 58–64).

29. Athos St. Panteleimoni gr. 787, сбирка на манастира „Св. Пантелеймон“ на Атон[64], хартия, нач. на XIX в. (Красноселцев го датира XVII в.). Сборникът съдържа статии за устроението на вселената, извадки от Аристотел, пророчества на елинските мъдреци за рождението на Христос, въпроси и отговори на Максим Изповедник, извадки на космогонична тема от Йоан Дамаскин, от Михаил Псел и др. Л. 127б–130: Ἕτεραι ἐρωτοαποκρίσεις διάφοροι παρά ἁγίων πατέρων πάνυ ὠφέλιμοι. Ἐρ. Πότε ἔπλασεν ὁ Θεὸς τὸν Ἀδαμ. Ἀπ. Ὡς ὁ λόγος δημιουργίας, ἐν ἕκτῃ ἡμέρᾳ. Преписът е издаден от *Н. Ф. Красноселцев* (Addenda к изданию А. Васильева..., № **5**, 34–38).

При наличието на много голяма вариативност, изброените преписи могат да бъдат условно обособени в няколко групи, въз основа на приликата в отделни

съчетания от въпроси и отговори, но без тези групи да претендират за общ произход или да имат непосредствена връзка помежду си. Трябва изрично да се подчертае, че отделните въпроси и отговори могат да се съпоставят по само смисъл, тъй като езиковият израз често е доста различен. Преписите от една страна отразяват няколко етапа във формирането на едно структурно „ядро“ от въпроси и отговори, а, от друга – различни по предназначение антологии от въпроси и отговори. Ако систематизираме преписите, започвайки от тези, в които преобладават повече елементи на екзегетика към тези, съответно с повече елементи на катехетика, би се получила следната хипотетична подредба: а). Marcianus Gr. 539; б). Hierosolymitanus Sabba gr. 429, Athos Kutlumusch gr. 251, част от Vindobonensis Theol. gr. 247; в). Athos Laura gr. 1085, Petropolitanus gr. 248 (фрагментарно); г). Constantinopoleos gr. 136, Laurentianus LIX 13, част от Dresdensis A 187; д). Parisinus gr. 1625, Athos St. Panteleimoni gr. 153, Athos Vatopedi gr. 37, Parisinus gr. 395, Vindobonensis Theol. gr. 244; е). Parisinus gr. 2875; Parisinus gr. 1555 A; Parisinus 928, отчасти Athos St. Panteleimoni gr. 824, Neapolitanus gr. 34, Athos St. Panteleimoni gr. 317 и Vindobonensis Theol. gr. 247, част от Vindobonensis Theol. gr. 153 и от Dresdensis A 187; ж). Vindobonensis Theol. gr. 333, Parisinus gr. 1631, Athos St. Panteleimoni 90, Athos St. Panteleimoni 787, Athos St. Panteleimoni, gr. 779, Hierosolymitanus Sabba gr. 697 и Athos St. Panteleimoni gr. 824. Съществено е да се отбележи, че в много случаи има контаминиране между различни въпросо-ответни паметници в изброените гръцки преписи, напр. вмъкване на части от тълкуванията на богослужението и устройството на църковния храм, на тълкуванията на евангелските притчи и др. Особено важни за славянските преводи са двете последни групи преписи – е) и ж), които съдържат най-много паралели със славянската традиция. Наред с това славянските еротапокритични творби до голяма степен са компилативни по характер – анонимните книжовници са ползвали византийската традиция като източник, но са влагали собствено разбиране за съдържанието и композицията на текстовете. Единственият гръцки текст, част от който отговаря буквално на определен славянски превод, е този под заглавие: Ἐρωτοαποκρίσεις διάφοροι καὶ ὠφέλιμον παρὰ τὴν ἀκολουθίαν μὲν ἴσως φαινόμενος (тук под № 8). Този славянски превод, направен вероятно през XIV в., е намерил място в стишните пролози и в други сборници с устойчив състав. Бъдещите проучвания и издирванията на нови текстове, които продължават, биха могли да потвърдят или отхвърлят така очертаните взаимоотношения между преписите.

Бележки

[1] *Милтенова, А.* „Беседа на тримата светители“ в южнославянската ръкописна традиция. Бележки върху класификацията на преписите. – Във: Възрожденският текст. Прочити на литературата и културата на Българското възраждане. В чест на 70-годишнината на проф. Дочо Леков. С., 1998, 336–344.

[2] Най-често текстовете от този вид са анонимни или носят имената на Василий Велики и Григорий Богослов, срв. *Geerard, M.* Clavis patrum graecorum. II. Turnhout, 1974: Gregorius Nazianz. Questiones et responsiones, №№ 3064–3080. Това далеч не изчерпва съ-

ществуващите преписи. В CPG са допуснати и някои грешки, напр. отбелязано е, че гръцкият текст под № 3068 има славянско съответствие в Изборника от 1073, докато това съответствие всъщност е текстът, посочен под № 3067.

[3] *Красносельцев, Н. Ф.* К вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей". – Записки императорского Новороссийского университета, 55, Одесса, 1890, 421–463; Еще к вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей". – Ibidem, 464–476; Addenda к изданию А. Васильева Anecdota Graeco-Byzantina. Одесса, 1898 (Приложение к Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете, т. VII), 1–108; *Мочульский, В.* Следы народной библии в славянской и в древне-русской письменности. Одесса, 1893, 29–50; Греческие списки так называемой „Беседы трех святителей". – Русский филологический вестник, Варшава, 1901, 1–35; *Heinrici, Georg C. F.* Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und verwandtes aus sammelhandschriften. – Abchandlungen der philologisch-historischen klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 28, N 5, Leipzig, 1911, 2–80.

[4] Текстът има дипломатическо издание в: Симеонов сборник. (По Светославовия препис от 1073 г.). 1. Изследвания и текст. С., 1991, 676–678.

[5] Най-ранен гръцки препис – Coilenus 120, от Националната библиотека в Париж, пренесен от Великата Лавра на Атон, нач. на X в., л. 192–195.

[6] *Архангельский, А. С.* Творения отцов церкви в древне-русской письменности. Казань, 1889, с. 92; *Красносельцев, Н. Ф.* К вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей", 443–452; приложения, 457–461 (публикува грц. текст по ръкопис от Андреевския Атонски скит от нач. на XVIII в., л. 297б–298); Addenda к изданию А. Васильева Anecdota Graeco-Byzantina, 171–173.

[7] *Бибиков, М.* Сравнительный анализ состава „Изборника Святослава 1073 г." и его византийских аналогов. – Византийски временник, 51, 1990, 92–102; Оксфордский список византийского прототипа „Изборника Святослава". – Византийски временник, 52, 1991, 168–170; Византийский прототип древнейшей славянской книги. (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996, 252–253.

[8] *Мочульский, В.* Следы народной библии в славянской и в древне-русской письменности, с. 29.

[9] *Heinrici, G.* Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften, 32–35.

[10] *Van Esbroeck, M.* Un dialogue entre Basile et Grégoire conservé en Géorgien. – Христианский Восток. Т. 2 (VIII), н. с., М.- СПб, 2001, 56–101.

[11] *Янева, П.* Текстология и езикови особености на гръцките сборници – извори за Симеоновия сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). Дисертация за присъждане на научната степен „Доктор на филологическите науки". С., 2000.

[12] *Милтенова, А.* За един от най-старите славянски преводи на монашеска еротапокритична литература. – В: Кирило-Методиевски студии (под печат).

[13] *Красносельцев, Н. Ф.* К вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей", 443–452; Еще к вопросу об источниках „Беседы трех святителей", 464–476.

[14] *Красносельцев, Н. Ф.* К вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей", 453–456.

[15] *Wölfflin-Troll, E.* Joca monachorum, ein Beitrag zur mittelalterlichen Räthsellitteratur. – Monatsbericht der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Februar, 1872, 106–118.

[16] Обзорът на гръцките преписи и сборници с въпроси и отговори заема цяла глава: вж. *Мочульский, В.* Следы народной библии, 29–50.

[17] *Hunger, H. W. Lackner,* mitarb. *Hannick, Ch.* Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. T.3/3, Wien, 1992, 469–473.

[18] PG, 28, p. 112.

[19] *Бибиков, М. В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги, с. 222.

[20] *Красносельцев, Н. Ф.* Addenda к изданию А. Васильева Anecdota Graeco-Byzantina. Одесса, 1898 (Приложение к Летопись историко-филологического общества при Новороссийском университете, т. VII), 1–108.

[21] *Попов, А.* Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV в.). М., 1875, 251–264.

[22] *Nachtigal, R.* Ein Beitrag zu den Forschungen über die sogennante „Бесѣда трех святителей". – Archiv für slavische philologie, 23, 1901, 1–95.

[23] *Красносельцев, Н. Ф.* К вопросу о греческих источниках „Беседы трех святителей", 453–456.

[24] *Красносельцев, Н. Ф.* Addenda к изданию А. Васильева Anecdota Graeco-Byzantina, № 5, 34–38.

[25] Публикуван от *Стојановиђ, ђ.* в: Гласник српског ученог друштва, 63, Београд, 1885, 62–64.

[26] Оттиск из журнала Русский филологический вестник, Варшава, 1901, 1–35.

[27] *Heinrici, Georg C. F.* Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und verwandtes aus sammelhandschriften. – Abchandlungen der philologisch-historischen klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. 28, N 5, Leipzig, 1911, 2–80.

[28] *Heinrici, G.* Zur Patristischen Aporienliteratur. – Abhandlungen der philologisch-historischen klasse der Königlich Sächsischen gesellschaft der wissenschaften, Bd. 27. Leipzig, 1909, 843–860.

[29] PG, 83, col. 29: из Пролога към догматико-полемичното съчинение „Събирачът (просещият) или многообразният" (Ἐρανιστής ἤτοι πολύμορφος), насочено главно против монофизитството и написано в диалогична форма между един православен и един „събирач" (просещ), който, търсейки смисъла на светоотческите съчинения, създава от тях своеобразна антология.

[30] *Heinrici, Georg C. F.* Griechisch-Byzantinische Gesprächsbücher und verwandtes aus sammelhandschriften, s. 17.

[31] Голяма част от преписите са сверени de visu. Приемам датировката и останалите археографски и палеографски данни според описите на ръкописите, посочени в бележките. Там, където ръкописът е предатиран спрямо сведенията в по-старите публикации, това изрично се отбелязва.

[32] *Hunger, H, O. Kresten.* Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. T.3/2, Wien, 1984, 207–213.

[33] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements. T. III. Paris, 1888, p. 53.

[34] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἁγίου Ὄρους ἑλληνικῶν κωδίκων. T. II. Cambridge, 1900, № 5596, p. 291.

[35] *Παπαδοπουλος-Κέραμευς, А.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκιαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων. T. II. Sanct Peterburg, 1894, 651–653.

[36] *Hunger, H. W. Lackner,* mitarb. *Hannick, Ch.* Katalog der Griechischen Handschriften, 3/3, 469–473.

[37] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements. T. II. Paris, 1888, 93–94; Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus. 1. Codices Galliae, recensuit *Iustinus Mossay.* Paderborn, 1981, p. 95.

[38] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, II, 112–113.

[39] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, II, p. 306.

[40] *Истрин, В. М.* Отчет командированнаго за границу приват-доцента Московского

университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. – ЖМНП, ч. 304, 1896, март, с. 71.

[41] *Bandini, A. M.* Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Accedunt supplementa tria ab E. Rostagno et N. Festa congesta, necnon depromptum. Accuravit F. Kudlein. T. II. Lipsiae, 1961, 307–311.

[42] *S. Eustratiades – Arcadios Vatopendinos.* Catalogue of the Grek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos [Harvard Theological Studies, XI]. Cambridge, 1924 = Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκειμένων κωδίκων. Paris, 1924, 13–14.

[43] Цитирам данните по Красноселцев, който не дава точното място на преписа в ръкописа. Въпреки положените усилия в ръкопис № 37 не открих посочените въпроси и отговори, нито в други близки по съдържание ръкописи от същата сбирка.

[44] *Mioni, E.* Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Nationalis Neapolitanae. T. I. Roma, 1992 (Indici e Cataloghi, Nuova serie, VIII), 292–299.

[45] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale et des autres bibliothèques de Paris et des Départements. T. I. Paris, 1886, p. 46.

[46] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, II, 108–109.

[47] *Hunger, H, O. Kresten.* Katalog der Griechischen Handschriften, 3/3, 161–169.

[48] *Bandini, A. M.* Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae. Accedunt supplementa tria ab E. Rostagno et N. Festa congesta, necnon depromptum. Accuravit *F. Kudlein*. T. II. Lipsiae, 1961, 517–524.

[49] Този текст се отнася към статиите, поместени обикновено в Кормчаята под заглавие: **Поσγνεнїε цьрκ҃вное о сѵ̑тѣи вѣрѣ цр҃квнъıхъ ѿцъ. кто ѥ̂ бг҃ъ и поуемоу бг҃ъ и колнко ρеүѣ сѧ бг҃ъ.**. Тук няма да бъде разглеждан, понеже няма нищо общо с „Беседата“. Други гръцки преписи: в ръкопис № 130 (гр. 387) от сбирката на Порфирий Успенски, РНБ– Санкт Петербург, XV в., л. 1; пак там, в ръкопис № 82, л. 6 и др.

[50] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, I, p. 41.

[51] *Hunger, H, O. Kresten.* Katalog der Griechischen Handschriften, 3/2, 145–157.

[52] *Omont, H.* Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, III, 324–325.

[53] *Ernštedt, V. K.* Список датированных греческих рукописей Порфириевскаго собрания. – В: Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 год. Приложение II. СПб, 1885, 80–163.

[54] *Van De Vorst, C. – H. Delehaye.* Catalogus codicum hagiographicorum graecorum Germaniae, Belgii, Angliae. [Subsidia Hagiographica, XIII.] Bruxelles, 1913; repr. Bruxelles, 1968, 176–180.

[55] *Dobschütz, E. v.* Eine Sammelhandschrift des 16. Jahrhunderts. – Byzantinische Zeitschrift, XV, 1. 2., 1906, 243–274.

[56] В публикацията на Г. Хайнрици са посочени *страници* от ръкописа, а не листове, затова ги предавам по същия начин.

[57] *Παπαδοπουλος-Κέραμευς, А.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκιαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων. T. II. Sanct Peterburg, 1894, 545–546.

[58] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, II, p. 431.

[59] *Spyridon Lauriotes, S. Eustratiades.* Catalogue of the Greek Manuscripts in the Laura on Mount Athos, with Notices from other Libraries [Harvard Theological Studies, XII], Cambridge, 1925, 170–171.

[60] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, T. I. Cambridge, 1895, p. 306.

[61] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, II, p. 362.

[62] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, II, 440–441.

[63] *Παπαδοπουλος-Κέραμευς, Α.* Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη ἤτοι κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκιαις τοῦ ἁγιωτάτου ἀποστολικοῦ τε καὶ καθολικοῦ ὀρθοδόξου πατριαρχικοῦ θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἑλληνικῶν κωδίκων. T. IV. Sanct Peterburg, 1899, p. 119. Датировката по-скоро е 1622 г., а не 1623 г., защото изрично е отбелязан м. декември.

[64] *Lampros, Sp. P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, II, p. 433.

LE LEXIQUE „SOUDA“ À PROPOS DU KHAN BULGARE KROUM ET DES AVARS

Thérèse Olajos

Carolus de Boor, le meilleur connaisseur des „*Excerpta*“ choisis et recueillis sous la direction de Constantin Porphyrogénète[1] et Ada Adler[2], l'éditeur érudite du lexique byzantin „Souda“ ont démontré de manière convaincante que les textes de ce lexique puisés chez des historiographes — et cités dans une très large majorité des cas sans nom d'auteur — proviennent ou bien de lexiques antérieurs, ou de scholies, ou bien encore des „*Excerpta iussu Constantini Porphyrogeniti confecta*“.[3] Deux passages évoquant les Avars dans l'article des „*Bulgares*“ (Βούλγαροι) du Souda[4] proviennent du dernier ensemble d'extraits de textes mentionné ci-dessus; en effet, au début du texte, on trouve la particule conjonctive ὅτι, mot initial caractéristique des *Excerpta* Constantiniens.

Dans les deux extraits évoquant les Avars, le premier indique que les Bulgares ont pris goût au costume des Avars, et qu'à l'époque de l'écrivain anonyme du texte ils s'habillaient de la même façon.[5] La citation succincte ne révèle ni de manière précise quand les Bulgares ont commencé à s'habiller à la mode avare, ni précisement quand l'auteur écrivit à leur sujet, savoir qu'à son époque aussi (ἕως νῦν) le costume avar est encore à la mode chez eux. Il est simplement probable que cette citation est également l'oeuvre du même historien qui s'est davantage étendu sur les relations bulgaro-avares dans le deuxième extrait. Nous partirons plus bas de cette hypothèse quand il sera question des ressemblances et des dissemblances dans les affaires intérieures des Avars et des Bulgares.

La deuxième citation de l'historien anonyme, plus longue, est ainsi libellée: [6]

„Les mêmes Bulgares ont par force totalement exterminé les Avars (ὅτι τοὺς Ἄβαρις κατακράτος ἄρδην ἠφάνισαν οἱ (αὐ)τοὶ Βούλγαροι).[7] Krem (c'est-à-dire Kroum) interrogea pourtant des prisonniers de guerre avars: Qu'en pensez-vous, pour quelle raison votre souverain et votre peuple ont-ils été anéantis ? Ils répondirent ainsi: Les dénonciations mutuelles se sont multipliées et ont détruit les hommes les plus braves et les plus sensés, puis les gens injustes et les voleurs sont devenus les alliés des juges, de plus, on s'est adonné à la boisson, puisque, avec la production accrue de vins, tous autant qu'ils furent, devinrent ivrognes; ensuite apparut la vénalité, et puis le trafic parce que tout le monde devint commerçant et dupa tout le monde. De là provint notre perte. Lui (c'est-à-dire Kroum), ayant entendu cela, convoqua tous les Bulgares et promulgua la loi suivante: si

quelqu'un accuse une autre personne, qu'on ne l'écoute pas avant qu'il ne soit arrêté pour enquête; et s'il a porté de fausses accusations et s'il s'avère que c'est un menteur, soit envoyé à la mort. Qu'il soit interdit de faire parvenir de la nourriture aux voleurs, et si quelqu'un ose le faire, qu'on lui confisque tous ses biens. Il ordonna que l'on brisât les jambes du voleur et que le vignoble entier fût arraché y compris les racines. Quant au mendiant, qu'on ne lui fasse pas simplement l'aumône, mais qu'on lui assure son autosuffisance alimentaire de façon qu'il ne sombre pas à nouveau dans la mendicité, et s'il n'agit pas ainsi, qu'on lui confisque tous ses biens. En ce qui concerne les Avars, eux tous, comme déjà dit, avaient été totalement anéantis (τοὺς δὲ Ἄβαρις πάντας, ὡς λέλεκται, ἄρδην ἠφάνισαν)."[8]

En ce qui concerne la crédibilité de la narration de l'historien anonyme,[9] elle peut se révéler ambiguë sur ce seul et unique point: savoir l'allégation selon laquelle Kroum déracina dans son pays les vignes et qu'ainsi il para à l'ivrognerie démoralisante. L'historien byzantin, pareil en ceci à ses prédécesseurs grecs et romains, emploie ici, semble-t-il, un *topos* pour nuancer d'une manière littéraire sa narration: la suppression radicale de l'effet démoralisant du vin, l'arrachage des vignes reparaît à plusieurs reprises dans les écrits des auteurs antiques et médiévaux.[10] En effet, une autre source anonyme, „*Scriptor incertus de Leone Armenio*"[11] nous informe qu'en 811 l'armée byzantine a trouvé une grande quantité de vin dans la résidence de Kroum.[12] Par ailleurs, dans la citation du Souda, les dispositions, attribuées à Kroum, concordent parfaitement avec le témoignage authentique d'un homme qui décrit l'ordre social des païens Bulgares postérieurs à Kroum. Cet homme digne de confience n'est autre personne que le pape Nicolas Ier.

Les Bulgares se préparant à recevoir le baptême demandèrent des éclaircissements au pape Nicolas Ier sur les changements exigés par la nouvelle religion par rapport à leurs usages, leurs lois, leurs institutions païens. La réponse du pape[13] en tant qu'un document authentique contemporain,[14] aujourd'hui conservé, nous montre sans équivoque que les dispositions prises, d'après le Souda, par Kroum, furent effectivement primordiales pour la société bulgare. Il en est ainsi de l'accusateur fallacieux (*accusator fallax*),[15] du voleur (*fur vel latro*),[16] des aumônes aux indigents (*elemosyna eroganda*).[17] Et encore l'information sur le costume avar apprécié par les Bulgares éveille un écho dans la réponse papale à propos de l'abandon des habitudes païennes.[18]

Le chroniqueur anonyme cité dans le lexique byzantin parle authentiquement non seulement des Bulgares mais aussi des Avars. Une annotation de l'année 796 dans les Annales impériales franques,[19] en accord avec d'autres sources contemporaines,[20] révèle aussi que le khaganat avar fut détruit par suite d'une décomposition interne (*„civili bello... intestina clade"),* et que pour cette raison les armées de Charlemagne purent l'anéantir sans peine en Pannonie.[21] Cette information authentique concorde avec ce que nous pouvons lire dans le Souda concernant la cause de l'effondrement de l'État des Avars sous la souveraineté de Kroum: de la désorganisation interne de la société résulta la défaite écrasante. Une autre question se pose, celle de savoir précisément ce que désigne l'expression ἄρδην ἠφάνισαν que l'historien anonyme utilise (deux fois !) pour caractériser le déclin de l'ethnie

avare. Une traduction ou une interprétation du type: „Les Bulgares ont totalement exterminé les Avars“,[22] est-elle pertinente, est-elle correcte ?

Notre réponse sera de toute évidence négative. Une longue liste de textes grecs des époques impériales romaines et byzantines prouve bien que lors du récit d'épisodes de guerre le verbe ἀφανίζω, fait plus intensif avec complément circonstanciel ou préverbe ne signifie pas une génocide totale mais du point de vue du vainqueur une victoire écrasante, et du point de vue du vaincu une défaite écrasante. D'après Ménadre le Protecteur, l'empereur Justin II raconte au sujet des Koutrigours et des Outigours que certains d'entre eux ont fui, et d'autres sont tombés sous les coups des Romains d'Orient, et ils ont subi une défaite écrasante (...Κοτράγηροί τε καὶ Οὐτίγουροι...τοῦτο μὲν φυγόντες ἡμᾶς, τοῦτο δὲ πεπτωκότες ὑφ' ἡμῶν τυγχάνουσιν ἄρδην ἠφανισάμενοι).[23] Cependant l'historien byzantin parle plus loin des Koutrigours et des Outigours comme peuples vivant dans les steppes:[24] il n'est donc pas question de leur extermination totale et réelle. C'est avec la même acception que Strabon,[25] lui aussi, utilise le syntagme en question. Selon lui, le souverain dace Bourébista infligea un désastre totale (ἄρδην ἠφάνισε) aux Bohêmes celtes (c'est-á-dire *Boii*). Pourtant le texte du géographe grec ne peut parler du génocide des *Boii*, parce qu'un siècle après Bourébista, des sources authentiques (par exemple des inscriptions) témoignent de l'existence ou bien la survivance de ce peuple.[26]

La Chronique de Monemvasie,[27] qu'on accepte l'hypothèse selon laquelle Aréthas en fut l'auteur,[28] ou qu'on la considère comme l'oeuvre d'un auteur inconnu,[29] est de toute façon approximativement contemporaine du Lexique „Souda“. Ainsi leur terminologie reflète la langue et le style littéraires byzantins de l'époque. Eh bien, cette chronique caractérise la victoire écrasante du général impérial descendant de la famille Sklèroi[30] sur les Slaves peuplant l'Ouest du Péloponnèse avec le verbe ἀφανίζω fait plus intensif avec le complément circonstanciel (ἠφάνισε εἰς τέλος).[31] Qu'il s'agisse ici, non d'un génocide, mais seulement d'un effondrement total de l'opposition armée, est prouvé sans aucun doute possible par le fait suivant: la Chronique de Monemvasie, quelques phrases après le récit de la défaite écrasante des Slaves, nous informe de l'évangélisation de l'ennemi vaincu.[32]

Une autre source nous montre aussi de manière convaincante que l'utilisation du verbe α)φανιζω avec un préverbe ne sert pas à désigner un génocide mais une victoire militaire écrasante. En 917, les Bulgares ont infligé une défaite cuisante (ἐ)ξηφάνισαν aux Byzantins près d'Anchialos (aujourd'hui Bourgas). Le texte, dans lequel nous pouvons lire cela, raconte les miracles de saint Georges[33], et reflète l'usage de langue à peu près de la même époque où sont originaires l'oeuvre historique d'auteur anonyme citée par le Lexique „Souda“ et la Chronique de Monemvasie. Bien entendu, l'auteur de cette époque ne pouvait en aucune façon parler de l'extermination totale des Byzantins puisque l'État byzantin existait jusqu'en 1453.

Les armées de Charlemagne et de Kroum ont anéanti le khaganat avar indépendant au cours de la première décennie du IX^{e} siècle,[34] mais où et jusqu'à quand les restes du peuple avar ont-ils survécu à cette époque, cette question, jusqu'à nos

jours n'a pas obtenu de réponse unanime de la part des spécialistes. Les archéologues discute de l'origine avare ou non avare d'objets trouvés lors de fouilles multipliées.[35] Les spécialistes de linguistique historique comparée alignent des arguments pour et contre sur la slavisation rapide ou lente, partielle ou totale des Avars.[36] Les spéculations, afin de savoir si, lors de leur conquête de patrie, les Hongrois (Magyars) d'Árpád ont rencontré des Avars dans le Bassin des Carpathes et si oui, combien, sont importantes pour les chercheurs en ethnogenèse hongroise.[37] Un des passages les plus souvent cités comme textes informatifs sur la disparition de l'etnie avare, c'est justement la citation en question du Lexique „Souda". J'aimerais en fin de compte espérer que des preuves indubitables ont été exposées ici sur le sens véritable du verbe ἀφανίζω avec complément circonstanciel et/ou préverbe intensifs: donc les soldats bulgares de Kroum n'ont pas exterminé jusqu'au dernier les Avars, ils leur ont simplement infligé une défaite cuisante. C'est cela et pas autre chose dont parle le récit historique conservé dans le lexique byzantin „Souda".

Notes

[1] Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta. Excerpta de legationibus edidit C. de Boor. Pars I., II. Berolini 1903.

[2] Suidae Lexicon edidit A. Adler. I-V. Lipsiae 1928, 1931, 1933, 1935, 1938. (Réimpressions: Stutgardiae 1967-1971 et Stutgardiae 1984—1989.)

[3] C. de Boor, Suidas und die Konstantinische Excerptensammlung: Byzantinische Zeitschrift 21 (1912) p. 381-424 és 23 (1914) p. 1-127; A. Adler, Suidas: Pauly's Realencyclopädie IV A 1, Stuttgart 1931, c. 701.

[4] B 423: Suidae Lexicon I. p. 483,19-20 et p. 483,29—484,12.

[5] ὅτι οἱ Βούλγαροι ἡρέσθησαν εἰς τὴν στολὴν τῶν Ἀβάρων καὶ μετεμφιάσαντο αὐτὴν καὶ ἕως νῦν περιβέβληνται (Suidae Lexicon I. p. 483,19-20).

[6] Suidae Lexicon I. p. 483,29-484,12.

[7] Cette phrase, presque mot à mot, se lit également dans l'article *„Abaris"* du Lexique Souda: ὅτι τοὺς Ἄβαρις οἱ Βούλγαροι κατὰ κράτος ἄρδην ἠφάνισαν (Suidae Lexicon I. p. 4,6—7).

[8] Selon toute probabilité c'est le rédacteur du lexique qui a répété ici la première phrase du passage et le mot pa/ntaj est son interpolation.

[9] La source a été utlilisé par nombreux spécialistes; voir p. ex. V. N. Zlatarski, Istorija na Bălgarskata Dăržava prez srednite vekove. I. Čast 1.Sofija 1918 p. 248 (Pod redakcijata na P. Chr. Petrov. Sofija 1970, p. 322, 365—374); V. Gjuselev, Bulgarisch-Fränkische Beziehungen in der ersten Hälfte des IX. Jhs: Byzantino-Bulgarica 2 (1966) p. 20–22; V. Beševliev, Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte. Amsterdam 1980/1981, p. 235; Olajos T., A 9. századi avar történelemre vonatkozó görög források [Les sources grecques concernant l'histoire des Avars au IX^{e} siècle] *in*: A honfoglaláskor írott forrásai [Les sources écrites de l'époque de la conquête de la patrie hongroise]. Szerk. [Éd.]: Kovács L. – Veszprémi L. (=A honfoglalásról sok szemmel II. [Autour de la conquète hongroise sous tous ses aspescts II.]) Budapest 1996, p. 91–94; Cf. la note 22.

[10] Les ordres des souverains concernant l'arrachage des vignes apparaient également ailleurs dans l'historiographie grecque et romaine. Voir par ex. Strabon (Geographica VII 3, 11) qui en parle à propos du roi gète-dace Bourébista et de son prêtre conseiller, Dékaïnétos. Mais le *topos* de l'abstinence de vin apparaît déjà chez Jules César (De bello Gallico IV 2,6) en tant que moyen de défense contre l'amollissement des Suèves. Cf. encore Suetonius, De vita

Caesarum, Domitianus 7; Philostratus, Vita Apollonii Tyanaei VI 42; Photius, Bibliotheca codex 241 (ed. R. Henry, Photius Bibliothèque V. Paris 1967, p. 190); Manuel II. Palaeologus, Apologia potatoris (ed. J. F. Boissonade, Anecdota Graeca II. Paris 1830 [Repr. Hildesheim 1962] p. 274-307).

[11] Ivan Dujev, La chronique byzantine de l'an 811: Travaux et Mémoires 1 (Paris 1965) p. 205-254.

[12] Scriptor incertus I p. 212,20-21 ed I. Dujev. – Ceci concorde avec l'information selon laquelle Kroum a offert du vin aux chefs slaves dans une coupe faite avec le crâne argenté de l'empereur byzantin Nicéphore Ier (Théophane, Chronographie a. m. 6303: Theophanis Chronographia rec. C. de Boor. Lipsiae 1883, p. 491,20-22). Voir encore la miniature du Codex Vatic. Slav. 2: Iv. Dujčev, Les miniatures de la Chronique de Manassès. Sofia 1963, p. 51.

[13] „Responsa Nicolai I papae ad consulta Bulgarorum" : Monumenta Germaniae Historica. Epistulae Karolini aevi IV. Edidit E. Perels. Berolini 1902-1925, p. 568-600; D. Dečev, *in*: Fontes Latini Historiae Bulgaricae II. Serdicae 1960, p. 65-125.

[14] Voir en premier lieu I. Dujčev, I „Responsa" di papa Niccolò I ai Bulgari neoconvertiti: Aevum 47 (1968) p. 403-428.

[15] La lettre de Nicolas Ier, paragraphe 84.

[16] La lettre papale, paragraphe 31 et 86.

[17] Selon le 101ème point de la réponse de Nicolas Ier.

[18] Les Bulgares ont demandé l'avis du pape sur le port du pantalon (*„femoralia"*) comme le montrent le paragraphe 59 des *Responsa*; cf. aussi les paragraphes 55, 58 et 66.

[19] Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi. Post editionem G. H. Pertzii recognovit F. Kurze: MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi [6.]. Hannoverae 1895.

[20] Cf. par ex. Rhythmus de Pippini regis victoria Avarica, strophae 10—12: MGH Poetae Latini medii aevi I. Poetae Latini aevi Carolini I. Ed. E. Dümmler. Berolini 1881, p. 116-117.

[21] Annales regni Francorum rec. F. Kurze p. 98.

[22] Voir par exemple Váczy P., A frank háború és az avar nép [La guerre franque et le peuple avar]: Századok 108 (1974) p. 1041-1061; idem, Der fränkische Krieg und das Volk der Awaren: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 20 (1972) p. 395-420; Szőke B. M., A 9. századi Nagyalföld lakosságáról [Die Bevölkerung der Großen Ungarischen Tiefebene im 9. Jahrhundert] *in:* Az Alföld a 9. században [Die Tiefebene im 9. Jahrhundert]. Szerk. [Hrsg.] Lőrinczy G. Szeged 1993, p. 33-43.

[23] Fr. 12,6 ed. Blockley: The History of Menander the Guardsman. Introduction, Essay, Text, Translation and Historiographical Notes by R. C. Blockley. Liverpool 1985, p. 140,1-3.

[24] Fr. 12,6 p. 138-142.

[25] Geographica VII 3,11.

[26] Voir par ex. CIL IX 5363. Cf. Mócsy A. – Fitz J., Pannonia régészeti kézikönyve [Le manuel d'archéologie de Pannonie]. Budapest 1990, p. 60.

[27] Cronaca di Monemvasia. A cura di I. Dujčev. Palermo 1976.

[28] J. Koder, Arethas von Kaisareia und die sogenannte Chronik von Monembasia: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 25 (1976) p. 75-80; O. Kresten, Zur Echtheit des ΣΙΓ–ΙΛΛΙΟΝ des Kaisers Nikephoros I. für Patras: Römische Historische Mitteilungen 19 (Wien–Rom 1977) p. 15-78.

[29] Voir par ex. P. Lemerle, La chronique improprement dite de Monemvasie: le contexte historique et légendaire: Revue des Etudes Byzantines 21 (1963) p. 21-22; I. Dujčev, Cronaca di Monemvasia p. XLIII—XLV; idem, Some Remarks on the Chronicle of Monemvasia: Essays in Honor of P. Charanis. Ed. A. E. Laiou. New Brunswick 1980, p. 54.

[30] Voir par ex. W. Seibt, Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie. Wien 1978; A. Kazhdan, Skleros: The Oxford Dictionary of Byzantium. Editor in chief A. P. Kazhdan. New York – Oxford 1991, p.1911-1912.

[31] Vv. 171-172 p. 20 ed. Dujčev.

[32] Vv. 176—177 ed. Dujčev: καὶ αὐτοὺς τοὺς βαρβάρους Χριστιανοὺς ποιῆσαι.

[33] Miracula Sancti Georgii edidit J. B. Aufhauser, Lipsiae 1913, p. 22 v. 19.

[34] Voir en premier lieu V. Zlatarski, Istorija na bălgarskata dăržava prez srednite vekove. I 1. Sofija 1970, p. 321-374; J. Deér, Karl der Große und der Untergang der Awarenreiches *in:* Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. I. Hrsg. H. Benmann. Düsseldorf 1965, p. 719—791; B. Primov, in: Istorija na Bălgarija v četirinadeset toma. Tom II. Sofija 1981, p. 130-133, 201-202; H. Wofram, Die Geburt Mitteleuropas. Geschichte Österreichs vor seiner Entstehung 378-907. Wien—Berlin 1987, p. 249—260; W. Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567-822 n. Chr. München 1988, p. 308-331; I. Bóna, Die Verwaltung und die Bevölkerung des karolingischen Pannoniens im Spiegel der zeitgenössischen Quellen: Mitteilungen des Archäologischen Instituts 14 (1985) p. 149-160; Bóna I., Az Avar Birodalom végnapjai. Viták és eredmények [Les derniers jours de l'Empire Avar. Discussions et résultats] *in:* Honfoglalás és régészet [L'archéologie et la conquête de la patrie hongroise]. Szerk. [Éd.]: Kovács L. (=A honfoglalásról sok szemmel I.[Autour de la conquête de la patrie hongroise sous tous ses aspects I.]). Budapest 1994, p. 67-75; Szádeczky-Kardoss S., Az avar történelem forrásai 557-től 806-ig. Die Quellen der Awarengeschichte von 557 bis 806. Budapest 1998, p. 272-308.

[35] Parmi de nombreuses études voir p. ex. les suivants ouvrages résumant les recherches: B. M. Szőke, Zur awarenzeitlichen Siedlungsgeschichte des Körös-Gebietes in Südost-Ungarn: Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae 32 (1980) p. 181-203; I. Bóna, Die Geschichte der Awaren im Lichte der archäologischen Quellen *in:* Popoli delle steppe: unni, avari, ungari. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXV. Spoleto 1988, p. 437-453; Cs. Bálint, Die Archäologie der Steppe. Steppenvölker zwischen Volga und dem Donau vom 6. bis 10. Jahrhundert. Wien-Köln 1989, p. 161-192; B. M. Szőke, Die Beziehungen zwischen dem oberen Donautal und Westungarn in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts *in:* Awaren Forschungen II. Hrsg. F. Daim (ArchAustrMon 2: Studien zur Archäologie der Awaren 4). Wien 1992, p. 841-968; Kovács L. (Hrsg.), Honfoglalás és régészet [La conquête de de la patrie hongroise et l'archéologie]. Budapest 1994.

[36] Voir par exemple W. Pohl, Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567—822 n. Chr. München 1988, p. 323—328; Honfoglalás és nyelvészet [La linguistique et la conquête de la patrie hongroise]. Szerk. [Éd.] Kovács L. – Veszprémi L. (= A honfoglalásról sok szemmel III. [Autour de la conquête de la patrie hongroise sous tous ses aspects III.]). Budapest 1997, passim; A. Róna-Tas, Hungarians and Europe in the Early Middle Ages. An Introduction to Early Hungarian History. Budapest 1999, p. 93, 114-116, 127-131, 263-267, 379-382, 388.

[37] Des ouvrages traitant de ces questions complexes voir p. ex. László Gy., A „kettős honfoglalás" [La „double conquête de patrie"]. Budapest 1978; idem, Őseinkről. Tanulmányok [Sur nos ancêtres. Études]. Budapest 1990; Bóna I., in: Magyarország története tíz kötetben I. [Histoire de la Hongrie en dix volumes I.]. Főszerkesztő [Éditeur]: Székely Gy. Budapest 1984, p. 333-373; Lőrinczy G. [Éditeur], Az Alföld a 9. században [Die Große Ungarische Tiefebene im 9. Jahrhundert]. Szeged 1993; Makkay J., A magyarság keltezése [Dating Hungarian]. Szolnok 1994; Olajos T., A magyar „kettős honfoglalás" teóriájáról [O teorii osvajanja domovine madjara u dva perioda] *in:*A honfoglalás 1100 éve és a Vajdaság. Egy tudományos tanácskozás anyaga. —1100 godina doseljenja madjara i Vojvodina. Zbornik radova naučnog skupa. Novi Sad 1997, p. 65-72.

THEODORE METOCHITES ON ONE SERBIAN AND ONE BULGARIAN ENVOY

RADIVOJ RADIČ

In the words of Anna Komnena, the Byzantine Empire is by its nature the mistress of people, so that it ought not to be surprising that „slaves" hate their mother mistress. She also emphasizes that Germans arc a barbarian people, from time immemorial subjugated to the Roman Empire[1] At the beginning of the biography penned by the Patriarch of Constantinople Gregory II of Cyprus (1283-1289) it is written that his motherland is Cyprus and that his fore-fathers were wealthy and prominent in the country's affairs until the Greek people living on that island become enslaved by the barbarian Itals[2]. The barbarians – this is a common denominator of these two randomly chosen Byzantine views of Western Christendom, and, at the same time, the key word explaining everything: both the belief in the outstanding quality of the Byzantines, their conviction that the Byzantine Empire had an indisputable right to rule the entire Christian world, and the view that all other people are less worthy and deserve to be disdained.

Having the previously outlined in mind, it is understandable why the Byzantines looked at their South Slavic neighbours in the Balkans with haughty arrogance. For centuries, the history of Byzantium and the histories of Serbia and Bulgaria intermingled, and for centuries the Byzantines had a belittling attitude to them. In this contribution, it is our attention to show how the Serbs and Bulgarians were viewed by an eminent Byzantine who lived in the closing decades of the 13th and the outset of the 14th centuries – Theodore Metochite [3] This will be demonstrated with the example of two South Slav envoys – one Serbian, and the other Bulgarian. The issue to be dealt with are me famous Byzantine-Serbian negotiations of 1299, important for events and the balance of power in the Balkans at the turn of the 13th and the 14th centuries.[4]

It very fortunate that we have at out disposal the so-called „Presbeutikos", the confidential report dispatched by Theodore Metochite from the last of his five journeys to Serbia. It is with good reason supposed that this interesting text came into being in the first half of April 1299, when long and tough negotiations between the Byzantine

Emperor Andronikos II Palaiologos (1282-1328) and the Serbian King Milutin (1282-1321) were brought to an end. It is necessary to point out that this report, a unique historical source, was most probably addressed to Nikephoros Choumnos,

the *mesazon* of that time, that is, the „prime minister" of the Byzantine Empire. The person in question was also a distinguished Byzantine intellectual and statesman. Nikephoros Choumnos was an older friend and intellectual collocutor of Theodore Metochite, and at that time, which is of extreme importance, an imperial official superior to him. The content of this confidential document therefore surpasses customary official reports composed in a routine manner, with dull and set vocabulary, and lacking imagination. Hence, we have before us a learned letter with which a young intellectual – Theodore Metochite was only thirty at that time, about to begin a brilliant career as a scholar and statesman – attempted to impress an older, renowned, and, why not say, already celebrated colleague. It should be also added that Nikephoros Choumnos was approaching the age of fifty then. Therefore, this „conversation" of two wise men ought to be viewed as a clash of two intellects, a contest of two scholarly vanities and a fervent battle of wits in which the younger strained effort to overshadow the elder. For lids reason, the text was concocted in a manner which not only places emphasis on, but also implies a deliberate obscurity of style, with a profusion of reminiscences on scriptural themes and events from antique-history.[5] Because of the importance of this source for me medieval history of southeastern parts of the Balkan peninsula, the „Presbeutikos" was translated on two occasions both in Serbia[6] and Bulgaria[7], and one translation was produced in Macedonia.[8]

The Byzantine delegation headed by Theodore Metochite set off from Constantinople to Serbia in all probability in the second half of January *1299.*[9] On his journey, Metochite was accompanied by a Serbian envoy – unfortunately, his name has not survived, that is, the Byzantine dignitary does not mention it. Theodore Metochite emphasizes straight away that the aforementioned Triballos – as Byzantine writers, favouring the use of archaic words, referred to the Serbs – was not a man of distinction.[10] At the very beginning of the journey, as soon as they moved away from Constantinople, the Serbian emissary asked the head of the Byzantine mission how he was to procure food and everything he needed during the journey while they were passing through Byzantine provinces. In that, he stressed that they would certainly be presented with necessities by inhabitants of the regions through which they were going. This was a custom in medieval Serbia. The issue in question is the so-called „meal' (obrok), or the obligation to provide food for the ruler, his escorts and officials.[11] However, Theodore Metochite informed the Serbian emissary that this was not customary in Byzantium, and did not miss the opportunity to remind him that his travel expenses would be remunerated by two sides: the emperor and himself.[12] Writing down these lines, Theodore Metochite seems to have displayed a slight irritation at me Serb's petty act.

As if sensing further trouble, the head of the Byzantine mission deemed it necessary to warn the Serbian envoy straight away that it would not be appropriate to attempt something not in accordance with the customs of the country through which they were passing. Nonetheless, it was clear to Metochite that he had not succeeded in persuading him, which soon turned to be true. He accompanies his presentiment by a cynical proverb 'The fool comes to his senses only after he has gone into trouble"[13] which seems to have been a harbinger of the ensuing events, stormy and unpleasant.

Soon they reached the place where they were to stay overnight. Theodore Metochite went to a monastery, and for me Serbian emissary he chose a village house which was better than the others. He also made sure that everything was in best order, and even instructed the host not to disturb the guest that night. In his attempts to avoid unforeseen developments with the Serbian envoy, he dispatched two servants with an order to take care of all details. The servants did as they were told and soon afterwards returned to the monastery, so mat it seemed that the night would be quiet.[14] However, Theodore Metochite was wrong.

The moment the Byzantine dignitary entered the monastery, some noise from the village was heard. Although they did not know what it was about, the clamour did not bode well. Then men and some women in tears began pouring out from the village, which indicated that something terrible had happened. Having made inquires of what it was all about, Metochite realized that what he had feared had actually happened. The Serbian envoy, having dismounted me horse, entered the house in which he was to stay overnight and immediately started treating his hosts in the manner he. was strongly advised against by Metochite. He demanded different things and found fault with everything, asked for things which were not there, nor were necessary, in a word, wanted the impossible.[15] If Theodore Metochite is to be trusted, the Serbian envoy treated the hosts who offered him hospitality in an arrogant manner, outlining his tall demands neither in a kind nor measured fashion, but with an intention to intimidate them.

In the argument that followed harsh words were said on both sides. The angered Serbian envoy, who at one moment lost his presence of mind, and began to attack everyone who was in his way. He grabbed villagers by their throats with both hands, but was also grabbed in turn. Moreover, in a fit of rage, he started shaking others, and was in turn dragged around. Very soon the skirmish turned into a real fight, and the Serbian emissary delivered blows, but also received some. Three Byzantine servants in attendance of me Serb did not dare to interfere in fighting, but watched calmly from a distance. They decided to be cautious, for the number of peasants was increasing and their readiness to defend their relatives was complete. The scene acquired almost grotesque proportions when me present women began to wail, so that tremendous noise was raised.[16]

Theodore Metochite, whose evening was completely spoilt, sent several of his men to settle the unpleasant dispute somehow, reprimand the villagers, calm down the Serbian envoy and warn him not to behave in such a manner in future. To make sure mat everything would be done properly, he dispatched a group of monks with his entourage. In me end, everything was settled, and Metochite, not without relief, notes down that the dispute was solved. The Triballos cheered up after the monks had kindly seen to all his needs. In the continuation of the story, the learned Byzantine does not forget to add mat the Serbian emissary came to his senses and was quiet during the rest of die journey. The exciting nightly episode provided the Metochite *with* the opportunity to sneer at the Triballos, which he did by saying that in this row a mouse was uncovered instead of a lion. Nevertheless, the Byzantine mission still feared that this puny little fellow might repeat his impertinence at a later time.[17] The aforementioned diminutive, as well as some others, is

used pejoratively in Metochite's writings.[18] However, it turned out that me apprehension of the Byzantines was groundless.

The Serbian envoy was so frightened that he behaved reasonably and during the long journey, which lasted for many days, did not venture a similar feat on a single occasion. On the contrary, as a man with bad experience, whenever he entered someone's house he would greet the hosts first and was always kind, at least to the degree he was capable of. He asked for himself nothing but a bed and a chair to sit on and have a rest, and to be given a fire. He also asked for something to be roasted and that necessary food be prepared for him, and it was especially important to him, as well as to other members of the mission, to warm himself up after a strenuous journey in winter.[19]

It was the most severe winter in Byzantine history. Theodore Metochite mentions icy Thracian winds, enormous drifts of snow, unbearable frost, horses stumbling on ice. There were days when they did not travel but stayed in some cellars together with the local population.[20] Almost identical news about die winter of 1299 are found in the works of another contemporary, George Pachymeres, who narrates that winter came, a bitter one, one of those that even old men have not experienced. The earth could not be seen for days, drifts of snow buried houses and it was not possible to ride at all.[21]

The biting cold is associated with another interesting episode involving the Serbian envoy. Theodore Metochite describes how the mission moved along endless plains, without a single hill, exposed to winds and snowstorms. His exciting report does not lack descriptions of snow-bound villages, fire around which everyone gathered trembling, small children in tears and inhabitants suffering because of the inclement weather. Metochite confesses to have put on all the clothes he had with him, and wrapped his head to protect himself. Despite undertaken measures, he barely withstood the cold, for winds and frost were bone chilling.[22]

However, continues Metochite – not without admiration for me Serbian envoy – the Triballos was completely indifferent to the bad weather. He seemed to have relied on habit and his own physical strength, enduring and unimpaired before any difficulty or trouble, and he resisted bad weather not caring either for himself or his body. He did not bother at all for his head, lest something bad befell him, for he had on it only a small cap the size of which was of no use, for it left the back part of his head bare.[23] As is said, „he went into the battle bareheaded". In continuation, Metochite states that the Serbian envoy exposed his neck as much as he could to the pestering wantonness of the weather and winds; and he wore the aforementioned cap only while riding, as seemed to be customary in Serbia. As soon as lie got off the horse, he would carelessly throw it away. Then lie would stand like a statue in me open for a long time, although he was not warmly dressed and bareheaded in spite of the snow and wind. As if somewhat softening lus haughty attitude, Metochite nevertheless admits that in a way he was amazed with this Triballos. On the other hand, he angered the Byzantine dignitary by showing his disdain in public and boasting with his bravery.[24]

However, events took a different course, described by Metochite with considerable malevolence. One day they found themselves in a hamlet called Tarchanion, before the town of Kypsella. This town is situated on me famous „via Egnatia"

road, on the east bank of the Marica River.[25] The previous day had been difficult, they were exhausted by the severe winter, and in the morning they were to take to road again. Theodore Metochite put special emphasis on the fact that the Triballos was usually quick and was first up in the morning when they had to continue the journey, and even called people fromMetochite's entourage. On that occasion, however, the zealous eru-ly riser was late and the reason for that was not known.

Then a plea arrived from him not to move on further on that day. for he had had a very bad night, was still exhausted, and for this reason was not able to continue travelling. Moreover, he added in utter despair that perhaps he would not be able to travel even later, since he was afraid that he would die, for he fell that awful. Mctocthite, naturally, cancelled travelling on that day. The Triballos was in great pain, since his head, so much exposed to winds, started aching, he was seized by rheumatism and a bad cough, and his palate and throat were so swollen that he could neither consume neither food nor drink. Obviously not accustomed to such an experience, he was even more scared, although he was really ill. In addition, Metochite started reproaching him saying that since he was not well acquainted with the Byzantine land and climate, he ought to have listened to advice. But instead of following instructions he swaggered, and therefore got into a serious trouble.

In any case, he minced no terms in recommending that he follow his advice in future, when the trouble passed, and it would pass, so that he would reprimand neither himself nor others. The downcast patient was thrilled to hear these words, and what else could he have done when he recollected how he had defied everyone and everything and bragged. Then he benevolently confessed that he had not expected anything of the kind and would not believe it was possible even if it had been predicted to him[26].

Nevertheless, the Triballos could not help but point out to Metochite mat in the past he liad allegedly spent so much time in the same manner, not only among his people in the fatherland, but he frequently journeyed abroad, and experienced such bad weather in other countries. He made mention of Paiones, Mysoi and Skythai. As a matter of fact, behind these archaic ethnonyms Hungarians, Bulgarians and Tartars are hidden. However, Metochite makes a discerning remark that behaving unreasonably in wintertime is neither possible nor easier either there or anywhere else. Besides this, me Triballos showed off with and boasted with his travels. Theodore Metochite, who seems to have thought that the Triballos derived these icy words from the prevailing cold, adds that in his illness me Serbian emissary told him many incoherent things. He mentioned mat he had undertaken long journeys, and that he had frequently been caught by frost and was in me habit of staying naked, not dressed, not suffering at all.[27] In a way, it looked like he had been showing off again, attempting to convince Metochite that he had been through worse experience than the Thracian winter to which he unexpectedly succumbed.

However, it was obvious that the uttered words did not impress deeply die Byzantine dignitary. He persistently emphasizes the simple fact dial die Serbian envoy in Thrace was not confined to bed because of tired legs, but because of his

head. In addition, he is exhausted, is suffering from a sore throat, not die sinews of die knees. Metochite further notes that the patient was in such a bad state that he caused laughter, not only on the account of what he was suffering, but especially on account of what he was saying.[28] As if a high temperature had increased his verbosity.

However, die emissaries could not commue their journey on that day. Moreover, they did not set off on die following day either, but as late as the third day, which certainly indicated that die Triballos was seriously ill. For this reason, the Serbian envoy, who, after dus bitter experience, was willing to obey instructions, was equipped with care for the continuation of die journey. Metochite places emphasis on the fact that he was wrapped in all die garments he had with him, and his entire body was enfolded and covered from head to toe. In a word, they put on him all die clothes he had taken. They departed from there and after several days reached Thessaloniki[29]. The description of die adventures with die Triballos whose name remained unknown ends here. and he is not mentioned again in die 'Tresbeutikos".

Assessing how Theodore Metochite described die Serbian envoy we can state that the Byzantine negotiator depicted a very striking and vivid portrait of „a flesh and blood man". He represented him with all his virtues, to be true. somewhat rare, and faults, and seems to have especially insisted on the latter. Tills description, of course, is not devoid of cynicism characteristic of Byzantine authors, but it is occasionally possible to detect a dose of liking shown by a man to a naughty and disobedient child. This portrait could certainly be used in die study of „ethnopsychological profiles" of the Serbs in die Middle Ages[30]. For, it must be admitted, such colorful testimonies to the inhabitants of medieval Serbia are rare[31].

Since the negotiations in question were conducted between die Byzantines and die Serbs, more attention was understandably devoted to some Serbian negotiators. The référence to the Bulgarian envoy is considerably shorter, and consequently his portrait is less picturesque. In order to gain a better insight of the circumstances of that time, it necessary to place emphasis on the fact that an agreement between Byzantium and Serbia was not in the interest of Bulgaria[32] For this reason, different attempts were made by that side to impede me conclusion of peace treaty between the Emperor Andronikos II Palaiologos and King Milutin. Among me Bulgarian envoys that made attempts to undermine Byzantine-Serbian negotiations was one – whose name, unfortunately, has neither survived in extant sources – to whom Theodore Metochite was especially ill disposed. According to his claims, this was the most important Bulgarian emissary who stayed at Milutin's court until the arrival of the Byzantine dignitary, so that they frequently met. The impudent fellow from the neighborhood put forward counter-proposals to everything, and opposed Metochite's statements with ignorance, malice and empty talk[33].

A current of abuses was showered on the Bulgarian envoy, claimed by Theodore Metochite to be a worthless, aged and gray-haired little fellow, rather stupid and incapable of doing anything real. The learned Byzantine again used the diminutive little fellow (ttv6pœ7iLOv) in the pejorative sense as in the case of the Serbian envoy[34]. Then he continues in a rather resigned manner how he must frequently meet this Bulgarian envoy and be together with him and the Serbian king,

that he must dine with him at banquets or some similar gatherings. Nevertheless, Metochite underlines the fact that he and die Bulgarian emissary were not treated in the same fashion. In these negotiations the envoy of the Byzantine emperor, understandably, received a better treatment than the Bulgarian emissary. In a moment of sincerity, Metochite makes a candid remark that had it been different, he would not have endured that. and then adds reassuringly mal this would never liappens[35].

However, on the king's cunning demand, it occasionally happened that Milutin invited die Bulgarian envoy to be present in Byzantine-Serbian negotiations. These manouvres were a battle of wits, in the long and difficult diplomatic wrestling of the Emperor and the Serbian ruler. It was Milutin's intention that the Bulgarian envoy heard the proposals made by the Byzantine side in order to attempt to dissuade the Serbian king from what he had set his mind to do. For, the Bulgarian mission tried to convince the Serbian negotiators mat as a matter of fact all Byzantine proposals were insincere[36].

This is all that Theodore Metochite states about the Bulgarian envoy of the unknown name, who found himself at the Serbian court with him in 1299. The description of him is less detailed and less vivid than the formerly outlined picture of the Serbian envoy. In a way, it is more abstract, and even colourless with respect to the Serbian envoy, who is depicted with all human weaknesses, as if he had stepped out of the pages of a novel. As in the case of the Serbian emissary, the description is permeated with disdain and brims over with intolerance, and even a kind of hatred. We gain the impression that this hatred is more die result of die apprehension that the Bulgarian envoy might spoil die great state enterprise of Theodore Metochite, into which die Byzantine intellectual invested all his efforts and brought almost to an end, and mat it was not coloured by ethnic hatred.

The disparaging attitude of die Byzantines in the course of many centuries towards their South Slavic neighbours Bulgarians and Serbs began to change on me eve of the battle of Marica which took place in 1371. At that time some Byzantines – die disillusioned Latinophile Demetrios Kydones above all – began to realize that their Orthodox neighbours could perhaps be of some benefit before die advancing Ottomans[37] For, aid from die West, in the form of a crusade against die Ottomans, which would rescue Byzantium, seemed less and less probable. Thus, fourteenth-century writers, chiefly preoccupied with the growth of Turkish power – it has been shrewdly observed that die last one hundred years of die Byzantine history are only an introduction to the-long history of the Ottoman[38] states- are not characterized by such arrogance. In die gloomy and hard daily life of Byzantium from the end of die 14th and die first half of die 15th century it would really be more man inappropriate.

(translated into English by R. Popovic)

Notes

[1] Anne Comnène: Alexiade. Règne de l'empereur Alexis 1 Comnène (1081-1118), éd. B. Leib, I, Paris 1937, 92. Cf. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в., Москва 1989, 88 (Г. Г. Литаврин)

[2] The Autobiography of George of Cyprus (Ecumenical Patriarch Gregory II), ed. W. Lameere, London 1993, 20.

[3] For basic information about Theodore Metochite cf. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, ed. E. Trapp, Fasz. 7, Wien 1985, No. 17982; Византијски извори за историју народа Југославије, том VI, Београд 1986, 63-77 (И. Турих) (further in the text: Виз. извори, VI); The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, I, New York – Oxford 1991, 1357-1358 (A.-M. Talbot)

[4] М. Ласкарис, Византиске принцезе у средњовековној Србији. Прилог историји византискосрпских односа од краја XII до средине XV века, Београд 1926 (reprint: 1990), 53-82; К. Јиречек, Историја Срба, I, Београд 1952 (reprint: 1978), 194; A. Laiou, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II, Cambridge (Mass.) 1972, 93-101; Историја српског народа, I (Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)). Београд 1981, 445-448 (Л. Максимовић); О. И. Нуждин, Сербско – византийская граница во второй половине XIII в. и договор 1298/99 г., Античная древность и средние века 26 (1992) (Византия и средновековьій Крьім) 160-163; Р. Радић, Неколико запажања Теодора Метохита о владавини краља Милутина, Српска политичка мисао 4 (1995) 151-161; Lj. Maksimović, War Simonis Palaiologina die funfte Gemahlin von Kônig Milutin? Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Intemationalen Symposions zu Ehren Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. December 1994), Wien 1996,115-120.

[5]The most recent edition: L. Mavromatis, La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin, Thessalonique 1978, 89-119 (further in the text: Presbeutikos)

[6] Теодора Метохита посланица о дипломатском путу у Србију, превео М. Апостоловић, Летопис Матице Српске 216 (1902) 27-58; Виз. извори, VI, 77-143 (И. Ђурић)

[7] П. Ников, Татаробългарски отношения през средните векове, ГСУиф 15-16 (1919-1920) 54-95; В. Гюзелев, Извори за средновековната история на България (VII-XV в.) В. австрийските ръкописни сбирки и архиви, I том (Български, други славянски и византийски извори), София 1994, 100-119.

[8] К. Илиевска, Теодор Метохит и неговиот извештај од дипломатска мисија во Србија, Споменици за средновековната и поновата историја на Македонија, II, Скопје 1977, 221-307.

[9] For dating cf. Виз. извори, VI, 83-84 n. 10 (И. Ђурић)

[10] Presbeutikos, 90.

[11] Лексикон српског средњег века, приредили С. Ћирковић – Р. Михаљчић, Београд 1999, 458 (М. Благојевић)

[12] Presbeutikos, 90-91.

[13] Ibid. 91.

[14] Ibid.

[15] Ibid. 91-92.

[16] Ibid. 92.

[17] Ibid.

[18] I. Djuric, Cadres chronologiques du „Presbeutikos" de Théodore Métochite, XVI. Intemationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.-9. Oktober 1981, Akten 11-3, JOB 32-3 (1982) 112, 117n,4.

[19] Presbeutikos, 92.

[20] Ibid 93.

[21] Georgii Pachymeris de Michaele et Andronico Palaeologis libri XIII, rec. I. Bekkerus, II, Bonnae 1835, 277-278. Cf. Виз. извори, VI, 49 (Л. Максимовић); Р. Радић, Страх у позној Византији, II, Београд 2000, 58.

[22] Presbeutikos, 93-94.

[23] Ibid. 94. On this cap in Serbia cf. Виз. извори, VI, 90 n. 22 (И. Ђурић)

[24] Presbeutikos, 94-95.

[25] On Kypsella cf. The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, II, New York - Oxford 1991, 1162-1163 (T.E. Gregory); P. Soustal, Thrakien (Thrake, Rhodope und Haimimontos), Tabula Imperii Byzantini 6, Wien 1990, 330-331

[26] Presbeutikos, 95-96.

[27] Ibid. 96.

[28] Ibid.

[29] Ibid.

[30] This was pointed out by I. Djurić. Cf. Виз. извори, VI, 92 n. 28.

[31] Classical works on this are В. Дворниковић, Карактерологија Југословена, Београд 1939 (reprint: Београд – Ниш 1990); Ј. Цвијић, Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије, Београд 1966², 347 sq. Also see my contribution: Р. Радић, О покушају Јована VI Кантакузина да склопи антитурски савез са Србима и Бугарима. Прилог Историји менталитета јужнословенских народа у средњем веку, Лесковачки зборник 37 (1997) 9-16.

[32] История на България, III (Втора българска държава), София 1982, 298-299 (В. Гюзелев – Л. Йончев); И. Божилов – В. Гюзелев, История на средновековна България VII-XIV век, София 1999, 542. 1999, 542.

[33] Presbeutikos, 117.

[34] See ft. 16-17.

[35] Presbeutikos, 117.

[36] Ibid.

[37] Г. Острогорски, Серска област после Душанове смрти, Београд 1965, 137-139 (=Сабрана дела IV, Византија и Словени, Београд 1970, 603-605)

[38] D.M. Nicol, The Last Centuries of Byzantium, 1261-1453, Cambridge 1993², 253.

КЪМ ПОСЛЕДИЦИТЕ ОТ РАЗПАДАНЕТО НА ВЕЛИКА БЪЛГАРИЯ

Рашо Рашев

Последиците от разпадането на Велика България, отразени от писмените източници, са добре известни и много пъти коментирани. Те позволяват да се очертае променената политическа конфигурация, довела до образуване на три нови държавни обединения – Хазарският хаганат, Дунавска България и малко по-късно на Волжска България.

По-слабо познати и по-рядко сочени са данните от археологически характер, които илюстрират съпътстващите политически промени. На някои от тях вече е обръщано и по-рано внимание. Други се свързват с това събитие едва напоследък. Повечето от тях бяха посочени накратко в изводовата част на изследването на И .О. Гавритухин и А. М. Обломски за съкровището от Гапоново[1].

Оказва се, че в неголемия отрязък от време между средата на VII в. и началото на VIII в. в Източна и Средна Европа изчезват или се трансформират стари култури и се появяват нови култури или групи паметници. Тези процеси се извършват непосредствено след разпадането на Велика България и без съмнение имат пряка или косвена връзка с това основно за Източна Европа събитие от VII в. Промените засягат както територията на Кубратовата държава, където са най-ясно изразени, така и съседните региони, в които те са се извършили с не по-малка интензивност и са довели до поява на нови култури или групи паметници.

Най-тясно с територията на Велика България и с попадащите на нея две основни групи археологически паметници – гробовете от групата Сивашовка и перещепинският тип паметници – е била свързана разположената северно от тях в съседната лесостепна и отчасти в степната зона култура, означавана като Пенковска[2]. На юг тя граничи с паметниците на Велика България, на североизток – с раннославянската култура Прага и нейния локален вариант Корчаг, на северозапад – с балтската култура Колочин. Всички украински и някои руски археолози я определят, както е известно, Пенковската култура като славянска[3], но има факти, които поставят под съмнение подобна трактовка. Тя е един археологически феномен – наследник на черняховската култура от III-IV в. в район, в който през VI-VII в. продължават да обитават потомци на черняховското население и който активно контактува с населението на съседните култури в гористата и степната зона[4]. Вероятните исторически носители на тази кул-

тура са антите, които източниците за VI в. сближават, но и различават от славините. Характеризирането на връзките между Пенковското население и българите от степната зона на юг като тесни не е достатъчно точно и надхвърля обичайното значението на думата. Защото на територията на тази култура попадат половината от паметниците от перещепински тип, в това число представителният за групата – съкровището от Малая Перещепина. В нейните южни области, особено в района на днепърските прагове, където тя излиза от границата на лесостепта и заема част от степта, са регистрирани много ясно изявени степни елементи на материалната култура и погребалния обряд като юртообразни жилища, трупополагане с кон, керамика от пастирски тип, полуземлянки с огнища, колании и ремъчни украси от хералдичен тип. Това са безспорни доказателства за включване на част от пенковския ареал в състава на Велика България. Социалният ранг на пенковското население е могъл да бъде различен и да се характеризира в широката рамка от пълно подчинение до съюзнически отношения[5]. Директната връзка между Велика България и Пенковската култура се проявява в още един археологически факт. Във втората половина на VII в. на нейната територия, както и на територията на съседната Колочинска култура, са били укрити серия от съкровища, съставени от сребърни и бронзови предмети – накити, колании и ремъчни украси, съдове (обр.1/1). Тези съкровища са обособени в две групи, по-ранната от които включваща и известното Мартиновско съкровище, се определя като белег за съществуването на местен елит, оглавяващ едно съществуващо или формиращо се пенковско-колочинско обединение, вероятна съставка от Велика България[6]. С нейното разпадане този елит е загубил дотогавашното си привилегировано социално положение и принуден от променящите се неспокойни времена, укрива в земята материалните знаци на своя социален ранг.

Вълната на промените не отминава и съседната откъм северозапад раннославянска култура Прага-Корчак. В нейния занаятчийски, а вероятно и политически център – градището при Зимно (обр.1/2), са регистрирани пожари, запечатали пласт с колании и ремъчни украси от хералдичен тип. В края на VII в. именно промените в степната зона дават началото на славянската колонизация на изток от Днепър, където предполагаемото пенковско-колочинско обединение е загубило позиции с разпадането на Велика България и не е могло да спре славянското придвижване. На територията на Пенковската култура западно от Днепър това придвижване се е изразило в появата на късните паметници от типа Сахновка, в които се регистрират керамични форми от формиращата се нова източнославянска култура Лука-Райковецка. Те дават основание да се смята, че етапът Сахновка не е развитие на Пенковската култура, а резултат от придвижване на ново, славянско население, което формира нова култура[7]. Източно от Днепър в резултат от същите промени се формира нова култура – Волинцевската.

Още по на север, в горното течение на р. Ока, в гористата зона, в края на VII в. престава да съществува фино-угорската Дяковска култура (обр.1/3)[8]. Категоричното обвързване на това събитие с разпадането на Велика България е трудно доказуемо. В полза на евентуална връзка между двете събития може да се изтъкне, че гористостепната и гористата област на Източна Европа не е

била зона, недостъпна и непозната за степното население. Отдавна е позната гробната находка от Арцибашево в района на съвременния руски град Рязан[9]. Този изолиран гроб принадлежи към степната група гробове Сивашовка. Попада в неголяма изолирана степна равнина, своеобразен степен остров, заобиколен от гори. Местното руско население го наричало „Половецкое поле", свързвайки го присъствието на едно от номадските степни племена от XI – началото на XIII в. – половците (кумани). Вероятно това поле е било обект на традиционните летни придвижвания на степното население на север в търсене на свежи пасища. Такова движение на север, резултат не от икономически, а от политически причини, може да се предполага и за края на VII в., когато изчезва Дяковската култура.

В района на средното течение на Волга вероятна връзка със събитията имат две културни промени. В края на VII в. престава да съществува Именковската култура, заемаща част от територията на бъдещата Волжска България (обр.1/4).[10] Следващият VIII в. там не е изразен с хомогенна група паметници. Традиционнно у нас се смята, че още в края на VII в. там се оттеглил Котраг и създал нова държава. От археологическа гледна точка това твърдение няма подкрепа. Най-ранните археологически паметници, представени от Болшетарханския некропол, не могат да се датират по-рано от края на VIII в.[11] Ако съвременниците на Котраг или неговите най-близки потомци са попаднали в този район още в края на VII или в началото на VIII в., те трябва да са били твърде малобройни или да са водили начин на живот, който не изисква обитаване на постоянни селища и използване на постоянни некрополи и не оставя следи, които могат да се фиксират при разкопки. Впрочем, ситуацията и за покъсния период в този район на българско преселение е доста необичайна. Болшетарханският некропол от края на VIII–IX в. и по-късният Танкеевски некропол с немюсюлманската част от гробове от края на IX – началото на X в. предполагат наличието на стационарни селища. Следи от такива обаче засега не са установени. Тяхната поява се отнася най-рано към средата на X в. Приемливо обяснение за тази странна ситуация засега не е предложено.

Втората нова група паметници в района на Средна Волга се появява в края на VII в. или по-скоро в първата половина на VIII в. в района на град Самара, където Волга прави рязка извивка и образува почти остров, наричан днес Самарская лука (обр.1/5). Това са гробни паметници, открити напоследък и означени като паметници от Новинковски тип. Те представляват ниски могили, в които погребаните са придружени със саби, стремена с прав или дъговидно извит нагоре стъпалник, керамика и накити от салтовски тип. Групата самарски археолози, които ги откри и изследва, определя етническата им атрибуция като българска[13]. Приема се, че появата на тази нова културна група може да бъде резултат от движение на население от юг на север, от степната област към гористата зона. Дали то идва от района на Дон, където са известни аналогични гробни паметници (групата Романовская) или от Северното Предкавказие като пряк резултат от хазаро-арабската война, в случая не е съществения въпрос. В по-общ план тази нова група паметници може да се обясни като следствие от промените, които предизвиква разпадането на Кубратовата държава.

През втората половина на VII в. на територията на Аварския хаганат

Обр. 1. Карта на новите култури и групи паметници от края на VII – началото на VIII в.

(обр.1/6) се появяват нови типове предмети, главно оръжие и снаряжение, които се свързват с преселването на Кубер, четвъртият Кубратов син. Те произхождат предимно от единични гробове на вождове с коне, открити в сравнително ограничения район на областта Фейер югозападно от Будапеща. Гробният инвентар съдържа еднолезвийни мечове – преходен тип към сабя или саби със все още слабо извито лезвие, стремена с хоризонтален стъпалник, полуовални скоби за портупейни ремъци, малки втулчати неукрасени колани апликации, токи и ремъчни апликации с преплетен орнамент и др. Унгарските археолози и историци признават този факт с уговорката, че Кубер довежда в Карпатската котловина оногури – първата вълна от унгарци, сложили началото на унгарската колонизация. Някои унгарски и австрийски археолози приемат, че не става дума за иновации, внесени отвън от чужд етнос, а за естествено развитие на ранноаварската култура[14]. Този проблем заслужава специално изследване, каквото засега липсва, доколкото ми е известно, и в унгарската литература.

Във втората половина на VII в. източно от съвременния Неапол в Италия, в околностите на градчето Вичене (обр.1/7) е живеело население, част от което е погребвало своите мъртвци с кон и оръжие. Този обичай е нехарактерен за местните лангобардски некрополи и при несъмнената си връзка с културата на лангобардите въпросните гробове очевидно трябва да се отдадат на друго население. Вече е предложено те да се свържат с групата на Алцек, заселена според писмените известия тъкмо в тази част на Лангобарзското кластво. Начинът на полагането на цял кон и т.нар. аварски тип стремена издават безспорна връзка с ранноаварския погребален обряд, което би могло да се обясни с временното пребиваване на Алцек в територията на хаганата[15].

На Балканския полуостров групата на Аспарух е предизвикала края на две раннославянски култури – северно от Дунав на културата Ипотещт-Чурел-Кындешт, на юг от Дунав – културата Попина-Джеджови лозя I (обр.1/8). На заеманата от тях територия от началото на VIII в. се разпространява единната в основните си белези култура на Първото българско царство. В нейния керамичен комплекс съдовете от пастироиден тип подсещат за контакта на Велика България с Пенковската култура, а изолираните находки от съдове, изработени на ръка – за местното раннославянско наследство.

Към тези промени следва да се добавят и регистрираните на самата територия на Велика България, на която се създава Хазарския хаганат, чиято материална култура носи условното и неточно название Салтово-Маяцка. Те са не по-малко изразителни. На мястото на по-ранния масов и единен погребален обряд – вторично погребване в могили със северна ориентация[16] – се появяват четири различни гробни групи[17]. Най-многобройната, представена от гробове с трупополагане в обикновени ями, която се определя като принадлежаща на българската съставка в Хазарския каганат, има западна ориентация. Едва ли това е признак за настаняване на ново население. Вероятно преходът към уседналост, предизвикал изоставянето на стария погребален обряд е наложил по някаква причина новата ориентация. Ако трупоизгарянето през VI-VII в. се наблюдава само в аристократичната перещепинска група, през VIII-IX в. то е основен обряд на цяла група некрополи или втори обряд в биритуални некрополи. Тази група заема обособен район в горното течение на Северски Донец.

Обикновено той се определя като тюркски, но напоследък внимание заслужава тезата за вероятния му фино-угорски или балтски произход[18]. Трупоизгаряниятa в Салтово-Маяцката култура се срещат тъкмо на границата между степта и лесостепта, която до VII в. е граница на Колочинската култура. Появата на трупоизгаряния в този район от VIII в. насетне дава основание да се постави въпроса дали те не са резултат от движение на фино-угорско население от Колочинската или Дяковската култура, което се е придвижило на юг, възползвайки се от демографския вакуум, настъпил след разпадането на Велика България.

Тези етнически и културни промени, както се вижда, раздвижват обширно пространство от Волга до Италия по протежение на 3000 км. Те изглеждат твърде мащабни, за да бъдат предизвикани от разпадането на една неголяма, слабо централизирана държава, съществувала твърде кратко време. Но са факт, който трябва да се отчита при обрисуването на политическата и културна ситуация, създадена след 650 г. и да се добавя към данните на писмените източници.

Бележки

[1] *Гавритухин И.О., Обломский А.М.* Гапоновский клад и его культурно-исторический контекст. Москва 1996, с.147.

[2] Последно за нея: *Приходнюк О.М.* Пеньковская культура. Культурно-хронологический аспект исследования. Воронеж 1999.

[3] *Седов В.В.* Восточные славяне в VI-XIII вв. Москва 1982, с.19-28.

[4] *Русанова И.П.* Славянские древности VI-VII вв. Культура пражского типа. Москва 1976, с.111-112.

[5] *Гавритухин И.О., Обломский А.М.* Цит. съч., с.145.

[6] Пак там.

[7] Пак там, с.147.

[8] Фино-угры и балты в эпоху средневековья (Археология СССР). Москва 1987, с.67 сл.

[9] *Монгайт А.Л.* Археологические заметки. – КСИИМК XLI (1951), с.124-130.

[10] *Старостин П.Н.* Памятники Именьковской культуры. Москва 1967.

[11] *Генниng В.Ф., Халиков А.Х.* Ранние болгары на Волге. Большетарханский могильник. Москва 1964.

[12] *Казаков Е.П.* Культура ранней Волжской Болгарии. Москва 1992.

[13] *Матвеева Г.И.* Могильники ранних болгар на Самарской Луке. Самара 1997; *Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э.* Праболгары на Средней Волге (у истоков истории татар Волго-Камья). Самара 1998.

[14] Преглед на паметниците с литература: *Рашев Р.* Прабългарите през V-VII в. В.Търново 2000, с.16 сл.

[15] Пак там.

[16] Пак там.

[17] Преглед с нови данни: *Плетнева С.А.* Очерки хазарской археологии. Москва 2000.

[18] *Михеев В.К.* Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков 1985, с. 6 сл.

БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ КУЛТА НА ПЕТНАДЕСЕТТЕ ТИВЕРИУПОЛСКИ МЪЧЕНИЦИ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Димо Чешмеджиев

Култът към Петнадесетте Тивериуполски мъченици е един от най-интересните средновековни български култове. Около него обаче има твърде много въпросителни, част от които поставям в настоящия текст.

Най-ранното свидетелство за култ към Петнадесетте Тивериуполски мъченици, което е достигнало до нас е тяхната памет в Асеманиевото евангелие (края на X – нач. на XI в), която е поместена под дата 29 август. В нея се споменават само трима от мъчениците, като вече са локализирани в Струмица[1]. В следващия паметник, в който се среща тяхната памет, известната Савина книга (XI в.) те отново се свързват със Струмица, макар и под друга дата – 28 ноември.[2] Под същата дата те пак се свързват със Струмица и в един малко по-късен паметник – Охридския апостол от XII в.[3]

Особенно важен за нас извор за този култ е известното житие на Теофилакт Охридски – „Мъченичество на Петнадесетте Тивериуполски мъченици", написано в края на XI или нач. на XII в.[4] В него интерес представляват няколко момента. На първо място сведенията, които дава Теофилакт за това къде са пострадали мъчениците и за първоначалната локализация на култа, както и за разположението на събитията в хронологически план. Последният въпрос е най-ясен – авторът фиксира събитията в управлението на император Юлиан Апостат. Що се отнася до топографската локализация, тук проблемът е по-сложен. Още в N 12, веднага след дългия увод, Теофилакт, без видима връзка с предишния текст казва:

„В Македония Теодул и Тациан, мъже благочестиви и пламенни духом, влезли нощно време в един идолски храм и изпочупили тамошните идоли".[5]

В това сведение нямаше да има нищо необичайно, ако не беше бележката на П. Готие, който развивайки една идея на К. Иречек, смята, че Теофилакт е пренесъл разказа за мъчението на светците от Мала Азия на Балканския полуостров, като превърнал антропонима Македониус в топоним. Според френският учен тук Теофилакт е използувал разказ на църковния историк Сократ за трима мъченици на име Македоний, Теодул и Тациан, пострадали в гр. Мира (Фригия, Мала Азия).[6]

След това Теофилакт продължава своето изложение с разказ за съдбата на останалите мъченици. Тук събитията отново се развиват в Мала Азия – в Ни-

кея, където живеели някои други от тях (Тимотей, Комасий, Евсевий и Теодор), но скоро я напуснали заради преследванията на властите и се преселили в Солун. Много скоро те оставили и този град и вече отишли в Тивериупол, който е локализиран така:

"... който лежи на север от Солун и граничи с областите на илирийската земя". [7]

След тази твърде обща локализация следват подробности за заниманията на мъчениците, като от тях за нас ще е интересно сведението, че Тимотей станал епископ на Тивериупол, а Теодор, който също бил епископ, но без да се казва къде, участвувал на събора в Никея, като един от 318-те богоносни отци (I вселенски събор, 325 г.), което обикновенно се определя като агиографска измислица.[8] По нататък, като изрежда и имената на останалите мъченици (Петър, Йоан, Сергий, Теодор, Никифор, Василий, Тома, Йеротей, Даниил, Харитон), Теофилакт преминава на тяхното мъчение, което било извършено в Тивериупол,[9] където починали на 28 ноември и където били погребани – всеки в отделен ковчег, на който написали името му.[10]

Следва разказът за нашествието на народа „омври", който нахлул от юг (sic !) и сринал Тивериупол, като ковчезите с мощите на светците останали под развалините на църквата в която се намирали и след това били забравени.[11]

Като пропускам разказите за идването на българите, тяхното покръстване и пр., които тук няма да ни интересуват, преминавам на откриването на мощите. То вече се свързва с времето на князът-покръстител на българите Борис I (852-889). След като светците започнали да правят чудеса, князът заповядал да им се построи специален храм в Брегалнишката епископия, което било изпълнено от местния комит на име Таридин. Сведението за построяване на специален храм на светците е твърде важно от агиографска гледна точка, но за мен е по-важно да припомня няколко въпроса, които поставя навремето още проф. Й. Иванов, а именно: защо е било нужно да бъдат пренасяни мощите от едно място на друго, защо не е била възстановена старата църква, или защо не е построена нова на нейно място.[12] Очевидно причината не е в това, че Тивериупол вече не съществувал – напротив в извора се споменава, че градът не само съществувал, но и жителите му оказали съпротива при пренасяне на мощите и затова били вдигнати само трима от светците (Тимотей, Комасий и Евсевий). Те били пренесени на 28 август, положени в специално изградената църква.[13] Малко по-късно, при Симеон, били пренесени и мощите на още двама от тях (Сократ и Теодор), които били положени в същия храм.[14]

По-долу, без да дава повече подробности, Теофилакт говори вече за манастир в тяхна чест.[15]

Тук няма да се занимавам подробно с каноните и службите в чест на мъчениците,[16] само ще отбележа, че в заглавието на една от службите им, наречена от нейния откривател – Т. Вуканович „втори вариант на службата на светците", се казва, че те пострадали в „Тивериополи (простоглаголемомъ) Стр¹мица"[17], на която идентификация ще се спра по-долу.

Както стана ясно от изложението по-горе, в изворите, които в случая се изчерпват с житието на Теофилакт се говори за две църкви посветени на мъчениците. Първата е тази под чиито развалини останали ковчезите им, след като

Тивериупол бил разрушен, като обаче Теофилакт не споменава нищо за нея, когато говори за тяхното погребение: „Тогава и ковчезите на светиите останали заровени заедно със сринатия храм, в който се намирали..."[18]

След това за този храм не се споменава нищо. В N 37 вече се говори за другата църква – в Брегалнишката епископия: „Така мълвата за тях стига до ушите на българския цар Михаил. И той... заповядва да се въздигне на светиите храм в Брегалнишката епископия, нещо, което и става,...."[19]

След това за този храм се говори на няколко места, като Теофилакт го нарича „храмът в Брегалница"[20], а в един момент започва да говори за манастир – в N 53.[21]

Опитите за идентификацията на тези църкви започват доста отдавна. Така например сръбският учен Ж. Татич идентифицира църквата в Струмица още през 20-те години на нашия век, въз основа на местно предание, в местността „св. Петнаесетте".[22]

През 70-те години на това място са извършени археологически разкопки, които довеждат до интересни резултати. При тях се откриват: нартексът, северният кораб и един анекс на югоизточната страна от кръстообразна църква; три палеовизантийски зидани гробници в наоса и нартекса с остатъци от фрески, вторични по отношение на градежа, на които са изобразени Петнадесетте тивериуполски мъченици; част от най-старият под на раннохрстиянската базилика със северния стилобат и част от централната апсида. Според разкопвачите, Д. Коцо и П. Милькович-Пепек, със откриването на северния стилобат и част от най-старата апсида с под от хоросан, се установява, че горната кръстообразна църква, вероятно петкуполна, лежи върху една значително по-стара трикорабна базилика, с три гробници в нея. Не е съвсем ясно отношението на раннохристиянската базилика и трите гробници в нея. Разкопвачите предполагат, че те са били изградени след разрушаването на раннохристиянската базилика и отнасят тяхното изграждане към ранновизантийския период (VI-VIII в.). Този извод се подкрепя от формата на кръстовете, нарисувани с червена боя върху хоросана на първоначалния градеж на централната гробница. Според двамата автори, със сигурност може да се твърди, че раннохристиянската базилика и новооткритата централна зидана гробница не са свързани първоначално с култа на мъчениците, като смятат, че той е пренесен в Струмица от малоазийските изселници от VII и нач. на VIII в. Освен това, и то е особено важно, фреската с Петнадесетте мъченици, която се намира в централната гробница, е вторична спрямо градежа на гробницата и е изработена по-късно, във връзка с построяването на кръстообразната църква. Освен това те категорично свързват изграждането на кръстообразната църква с култа на мъчениците, като смятат, че свързването на това място с култа става след изобразяването им в централната гробница, с която са се съобразявали при постройката на църквата.[23]

Оттук нататък много важен става въпросът за датировката на тези фрески. Паралели за тях се намират в периода от втората половина на IX – нач. на X в. между които и керамични икони от манастира в Тузлалъка в Преслав. Затова фреските се датират от този период. От тогава се датира и кръстообразната църква. Този извод на двамата автори се подкрепя и от намерените фрагменти

от фрески, различни по стил от първите, които се датират от края на XI или нач. на XII в., и се свързват с обновяване на църквата по времето на архиепископ Теофилакт Охридски.[24]

Според Бл. Алексова, която също е участник в разкопките, откритата на мястото църква е изградена върху гробовете на мъчениците, които първоначално са били погребани в 16 (шестнадесет)[25] засводени гробници, изградени в характерния за късната античност стил, които образували една „area martyris". От тях особено важна е централната голяма гробница, която се намира под наоса на кръстовидната църква, в наоса на базиликата. Това според авторката означава, че тя е издигната върху гроба на мъчениците.[26]

След това „еволюционно" над гробовете, с добавянето на странични помещения била създадена една базиликална сграда. После била изградена и една кръстовидна, петкуполна църква, като не е ясно дали тя е била изградена заради това, че базиликата е била разрушена или заради разширяването и. Постройката на кръстовидната църква Бл. Алексова свързва с времето на Юстиниан I (527-565 г.). После, по известието на Теофилакт, тя смята, че тази църква е била разрушена и след това обновена в периода от първата половина на IX – до началото на X в., с интензивното покръстване на славяните в Македония. Бл. Алексова подкрепя датировката на фреските с изображенията на мъчениците от централната засводена гробница от края на IX – нач. на X в.[27] На базата на данните от разкопките и разкритите образи Бл. Алексова прави заключение, че мъчениците са пострадали в Струмица, там са били погребани и там се развил техният култ.[28]

Образите се намират в зиданата гробница в подземието на църквата, на западния зид, в три зони: четири образа в горната, шест в средната и пет в долната. В тази долна зона са запазени само две изображения (едното частично), в средната зона първите три образа са унищожени само в долната част, а са запазени главите. Изцяло са запазени образите в горната зона.[29] Тези изображения се идентифицират на базата текста на Теофилакт Охридски. Първият образ в горната зона вероятно е Тимотей, тъй като представеният е епископ, вторият и третият са Комасий и Евсевий, а четвъртият е другият епископ в групата – Теодор. Тези четиримата, както се знае, са първите, които напускат Никея и идват в Тивериупол. Следващите, с напълно или частично унищожени образи трудно могат да бъдат идентифицирани, но все пак Цв. Грозданов смята, че последният светец от третата зона е Тома, тъй като е изобразен като дякон.[30]

Накрая авторът подкрепя датировката на разкопвачите на църквата Д. Коцо и П. Милькович-Пепек – края на IX – нач. на X в., със стилов анализ на стенописите, като смята, подобно на тях, че „тази живопис е инспирирана от класическата основа на обновеното византийско изкуство от края на IX или началото на X в. "[31]

Всичко това би изглеждало убедително, ако не беше твърдението на останалите разкопвачи, че централната гробница в църквата най-напред е принадлежала на раннохристиянската базилика, **която не е свързана с култа на мъчениците** и че тази гробница е свързана с него в IX и X в. заедно с новоизградената кръстовидна петкуполна църква.[32] Цв. Грозданов изобщо не коментира това, като само отбелязва, че се нуждаело от повече доказателства.[33]

Що се отнася до вторият храм – този на Брегалница, той се идентифицира от Бл. Алексова с откритата през 1984 г. катедрална църква недалеко от Крупище на Брегалница, в местността Кале. В този храм, в анекс от дясно на олтара е инкорпорирана кръстовидна църква-мартириум, според разкопвачката за поставяне на мощите на мъчениците. Той се датира по археологически данни от средата на IX до нач. на X в., и затова Бл. Алексова предполага, че това е църквата изградена по заповед на Борис и където на два пъти са били пренасяни мощите на тивериуполските мъченици.[34]

Така стигаме до твърде важния с оглед на култа въпрос за идентификацията на Тивериупол и за идентичността му със Струмица. Върху този въпрос е създадена значителна литература, като тук ще отбележа основните мнения. Прегледът ще започна с К. Иречек, който създава първата стройна теория по въпроса. Той тръгва от името на града – Тивериупол/ис), като отбелязва няколко града с такова име – два в Мала Азия – единият във Фригия, южно от витинския Олимп, вторият в Пизидия, трети в Армения и още три на Балканския полуостров – изследваният в Македония, друг, който се идентифицира със загадъчната Велика и третият – дн. гр. Варна.[35]

Второто важно нещо, което е забелязъл К. Иречек е, че светците от Струмица се споменават само в книги, произлизащи от диоцеза на Охридската архиепископия и не се срещат на други места, като Менология на Василий II или други гръцки източници.[36] Като отбелязва, че основният извор за идентификацията на Тивериупол със Струмица е житието на Теофилакт, К. Иречек изрежда и останалите места където тази идентификация се прави – това е т.н. Τάξις τῶν Θρόνων τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς, където се споменава епископ Τιβεριουπόλεως ἤτοι Στρουμίτζης.[37] Този извор датира според К. Иречек малко преди въстанието от 1186 г., сиреч към края на XII в.[38] Друг малко по-ранен списък обаче съобщава тази епископия само като ἡ Στρούμμιτζα, което му дава възможност да направи извода, че именно от там тръгва традицията в покъсните византийски нотиции да се замества Струмица с Тивериупол. Особено важно е, че К. Иречек свързва появата на името Тивериупол за Струмица с теорията за идентичността на Охридската архиепископия с Юстиниана Прима, която се появява, както е известно около втората половина на XII в.[39] След това К. Иречек продължава с изворите в които Струмица се идентифицира с Тивериупол:

– надписът от църквата „св. Богородица Елеуса“ (Велюса) до Струмица, оставен от местния епископ Мануил, който сам се нарича ἐπίσκοπος Τιβεριουπόλεως, който надпис се датира около 1080 г.,[40] макар Иречек да е поставил въпросителен знак след тази датировка;[41]

– ръкописен фрагмент от XIV в. с името на някой си Калиник, който бил μητροπολίτης Τιβεριουπόλεως.[42]

Отбелязвайки по-нататък идентификацията на Тивериупол с Велика и Варна, бележитият учен прави следното заключение:

„Тази несигурност показва сама по себе си, че всички тези идентифицирания са почивали само върху хипотези, та още на хората от средните векове не се виждали доста правдоподобни. Преработената от Теофилакта легенда зася-

га изкопвания в Струмица в времето на българския княз Борис, при който случай се намерили ковчези с надписи. Към туй е присъединено едно житие на мъченици от непознат извор от времето на цар Юлиана. Епископ Теодор, който уж бил между изселниците от Никея, не намираме в Никейския събор нито в Витиния, нито в Фригия, Галатия или в провинцията Азия; епископи с такова име между никейските отци има само от Пизидия, Исаурия и Киликия. За забелязване е, че Теофилакт пренася в Македония фригийски мъченици от Юлианово време, от които един наистина се наричал Македониус. Това ни кара да предполагаме, че ученият Охридски архиепископ е пренесъл на македонска почва също и една история, която е станала в малоазийския Тибериополис на юг от Никея.[43]

Скоро след статията на К. Иречек, се появява и „опозиция" по проблема – в лицето на учения бенектинец Л. Пети, който намира изводите на К. Иречек за „малко прибързани", на базата на известието за участието на един „епископ на Тивериупол" на име Теоктист на т.н. Фотиев събор от 879 г.[44] Л. Пети не казва обаче, че Тивериупол и Струмица съвпадат напълно – според него древният Тивериупол се е намирал близо до Струмица, в селцето Баница, като се опира на местната традиция (у архимандрит Герасим).[45]

След това заслужава да се спрем на мнението на Й. Иванов, според когото, ако приемем хипотезата на К. Иречек, че е имало прехвърляне на легенда и име, трябва да допуснем, че за да стане туй ще да е имало и в самата Струмица някои по-стари предания за други християнски мъченици и че Теофилакт ги е оползотворил в своето съчинение. Й. Иванов, който очевидно смята, че пренасянето е извършено от Теофилакт, приема, че това са славянските известия отпреди него – като напр. паметта в Асеманиевото евангелие. Той също припомня, че на мъчениците е имало посветена църква в Струмица, която е засвидетелствана в 1348 г., но очевидно е съществувала много по-рано.[46]

С проблема се занимава и В. Златарски, в нарочно написана статия, а също в своята История. В статията си той се опира на изводите на К. Иречек за това, че събитията са се развили в Мала Азия и са били пренесени на балканска почва, като обаче пренасянето е станало много по-рано от времето на Теофилакт. Доказателство за това той вижда в доста по-ранните свидетелства за техния култ на българска почва, като напр. Асеманиевото евангелие. Златарски обаче не смята, че пренасянето на легендата и култа може да стане по книжовен път, а има някакви други причини. Тези причини той търси в някое от масовите преселения на малоазийско население на Балканския полуостров и то незадълго до откриване на мощите. Такова подходящо преселение той намира по времето на император Никифор I Геник (802-811) – около септември 809 – Великден 810 г., според едно съобщение на Теофан Изповедник.[47]

Освен това В. Златарски смята, че идентификацията на Тивериупол със Струмица в книжовните паметници е засвидетелствувано вече в X в., и е поранна от появата на класически или преводни имена, редом със старобългарските, за градовете на Охридската архиепископия.[48] Началото на тази идентификация се поставило с пренасянето на мощите в Струмица, като се пренасяли всички факти свързани с култа на мъчениците от разрушения и изчезнал Тивериупол, върху Струмица, град, който от началото на X в. започнал да се въз-

дига като важна крепост, особенно когато при цар Симеон бил превърнат в епископско седалище.[49]

Легендата за мъчениците, според В. Златарски е била записана на старобългарски „може би в началото на X в.“, обаче въпреки това той отрежда основна роля в пренасяне на легендата на Теофилакт Охридски, който прибягнал към изкуствена концепция на събитията, като се заловил да обясни връзката между тивериуполската и македонската легенди. За целта той допуснал априори съществуването на град Тивериупол в Македония от старо време и приел че е идентичен със Струмица; накарал самите мъченици преждевременно да се преселят от Никея в Македония, където да намерят мъченическата си смърт в IV в. и най-сетне да изчезне всякакъв спомен за тях след аварските нашествия през VI в.[50]

Както вече е отбелязвано в историографията, в хипотезата на В. Златарски има много проблеми, парадоксално е обаче, че тя ляга в основата на следващи възстановки, макар те в по-голямата си част да я отричат.

В последно време връх вземат хипотези, които противно на досега изложените, смятат, че всъщност Тивериупол е македонски град (в съвременния смисъл на думата) и Теофилакт и неговите извори не измислят нищо, а точно и вярно са предали събитията.

Най-важното обстоятелство, което обикновенно се противопоставя на хипотезата Иречек-Златарски за пренасянето на култа, са интерпретираните резултати от археологическите разкопки в Струмица – в църквата „св. Петнаесетте“ на Бл. Алексова – основен застъпник на хипотезата за „континюитета“. Към това искам да добавя още едно нейно наблюдение, което ми се струва важно – в Струмица и района силно развит бил култът на Св. Четиридесет мъченици.[51]

Хипотезата за „континюитета“ на култа се подкрепя и от Цв. Грозданов, на базата на откритите изображения на мъчениците в споменатата църква. Той обаче се затруднява или изобщо не отговаря на няколко важни въпроса. На първо място не се заема да опровергае по някакъв начин К. Иречек, когото иначе упреква в „нагласена критичност“, нито пък В. Златарски, чиято хипотеза нарича иронично „доста тенка“. Особенно важно е, че Цв. Грозданов, както впрочем и всички други подръжници на тази хипотеза не коментират категоричното мнение на Ф. Папазоглу и други автори, че град с името Тивериупол в Македония през античността и средновековието, чак до XI в. не е познат.[52]

Цв. Грозданов не коментира резултатите от разкопките, както са представени от Д. Коцо и П. Милкович-Пепек и дори не отбелязва и факта, че в т.нар. от Бл. Алексова „area martiris“ в Струмица, на която особенно много се настоява за обосновката на континюитета на култа на това място, са открити 16 (шестнадесет) или 19 (деветнадесет) гробници, а не 15 (петнадесет).[53]

В последно време също не липсват опити за решаване на проблема. Според гръцкият автор А. Ангелопулос, култът към Петнадесетте мъченици е съществувал в земите с център Струмица и името на мятото, където се появили мощите, не е пренесено заради тях, а по силата на реален исторически фактор – лице с името Тиберий. Конкретно указание за това според него е запазеното име „Тиберски връх“ на градището до Струмица.[54]

Претегляйки всички аргументи, смятам, че по-вероятна е хипотезата на К. Иречек. Днес, както и тогава е несъмнено, че в антична и късноантична Македония град с името Тивериупол не е съществувал. Несъмнено е също така, че най-ранното сведение за град с такова име в посочената област е от XI в. и то се отнася до Струмица, което убедително показва, че става въпрос за късна идентификация. Това първо известие е от 1080 г.[55]

Веднага трябва да кажа, че както вече е отбелязвано в историографията,[56] в първия хрисовул на Василий II, който предхожда това известие с около 60 години (1019 г.), се споменава епископията на Струмица, но само с българското си име,[57] което означава, че тази идентификация е станала някъде в този промеждутък от време (1019 – 1080 г.), като веднага трябва да се добави, че тя е направена на чисто църковна база – среща се само в църковни източници,[58] и то не във всички – след споменатия по-горе Мануил, основател на църквата „св. Богородица Елеуса", който бил „ТрЯукпрпт Фйвесйпхрьлещт", тази идентификация се прави и от Теофилакт, в края на XI – нач. на XII в., след това в споменатия „Τάξις τῶν Θρόνων τῆς Πρώτης 'Ιουστινιανῆς", който е от края на XII в.,[59] една атонска грамота от 1286 г.,[60] както и в една единствена епископска нотиция от началото на XII в.[61]

Същевременно обратните примери – когато Струмица се споменава само с българското си име, са много повече, вкл. гръцки източници, вкл. църковни.[62]

Същевременно днес не може да има никакво съмнение, че присътвувалия на Фотиевия събор архиерей Теоктист Тивериуполски,[63] е бил епископ в Мала Азия.[64]

Установявайки, че идентификацията Тивериупол със Струмица е станала някъде през XI в., можем да поставим следващите не по-малко важни въпроси – на каква база е направена тази идентификация и в крайна сметка защо? Както се видя по-горе, в историографията има предложени две хипотези по този въпрос. Първата, на В. Златарски, очевидно не може да свърши работа. Като оставим настрана другите проблеми, според него преселенците от Мала Азия, които прекарали само три години (809-812) в новите си заселища, успели за това време да основат и построят селище, което да носи името Тивериупол, да пренесат мощите, да ги погребат отново, да построят църква, да вкоренят култа между местното християнско население и до такава степен, че 50 години по-късно той бил предаден и на новопокръстените българи и славяни. Това очевидно е невъзможно, затова единственото обяснение, което ми се струва вероятно е това на К. Иречек – идентификацията да се е получила на базата на култа към мъчениците в Струмица.[65]

Като очевидна роля в това отношение е изиграл стремежът за архаизация на топонимията, който е добре засвидетелствуван през периода на византийското владичество на българските земи. Този процес обикновенно се свързва в историографията с възникването и развитието на идеята за идентичността на Охридската архиепископия с Юстиниана прима.[66]

Приемайки идеята на К. Иречек обаче, възниква още един въпрос, който е основен – как се е породил култът в Струмица? Според Й. Иванов това може да е станало чрез някакви местни предания за други християнски мъченици.[67]

Това е напълно възможно, като се има предвид и установения от Бл. Алексова силен култ в района към св. Четиридесет мъченици. Възможно е обаче това да е станало на базата не на книжовно предание, а на чисто материални факти, каквито могат да бъдат откритите гробници и пр. Това не е ясно, във всеки случай през втората половина на IX в. култът вече е бил на българска почва, в Струмица. За това със сигурност съдим освен от сведенията у Теофилакт, но и от изображенията в гробницата, за които няма съмнение, че принадлежат именно на това време.

Този извод като, че ли противоречи на сведенията на Теофилакт за пренасянето на мощите при Борис и после при Симеон – ако култът е бил нововъзникнал в Струмица, защо е трябвало на споменатите владетели да пренасят мощите на друго място и то толкова близо? Въпросът е резонен, но отговорът не е особенно труден. Ако се чете внимателно Житието на Теофилакт ще се види, че не се пренасят мощите на всички мъченици, а само на пет от тях – трима при Борис и двама при Симеон. Теофилакт представя, че това става заради съпротивата на гражданите на Тивериупол, но това очевидно е чисто агиографски похват, защото при Симеон не се съобщава за никакава съпротива, а въпреки отова той пренася само още двама. Всичко това показва, че българските владетели не са имали никакво намерени да пренасят **всички** мощи, а само да създадат още един център на култ, още едно място, където се съхраняват и почитат мощи, които както е известно са обект на изключително почитание в Средновековието. Това пренасяне може да е резултат от създаването на нов епископски център, ако приемем, че открития от Бл. Алексова голям култов център по Брегалница действително е епископия.[68] Пренасянето на част от мощите на ново място не означава, че старият център е заглъхнал – съществуват ред преки и непреки данни, че той е продължил да функционира като такъв. Такова пряко свидетелство съществува от XIV в. – в една грамота на Стефан Душан от около 1348-1352 г., с която се прави дарение на манастира „св. Архангели“ до Призрен, се споменава църква на мъчениците в Струмица: „И ѥште цр҃ковь ѕ Стрѵмици на име светѣихъ петьнадесете съ людми, и съ ѕемломь, и съ виногради, и съ млини, и съ всѣмь што си ѥ имала цр҃ковь тад отъ испрьва.“[69], като очевидно тази църква е съществувала и преди това – „отъ испрьва“. Освен това тук са написани и каноните на Константин Кавасила, а и самият факт, че продължава да се честува и първата „струмишката“ дата на помен, показва, че това огнище на култ не е заглъхнало, даже може да се предположи, че остава по-силно от двете, може би защото по-дълго време е епископия.

Същевременно, както е отбелязал още К. Иречек, за мъчениците няма помен в гръцки източници, извън тези възникнали в диоцеза на Охридската архиепископия.[70]

Този факт, както и това, че в Житието на Теофилакт добре личи старобългарска подложка,[71] показва, че култът е бил пренесен на българска почва скоро след покръстването. За това съдим и от изображенията в гробницата, за които няма съмнение, че принадлежат именно на това време. Климент Охридски е и вероятният създател на старобългарското житие, използувано от Теофилакт Охридски. Разбира се, в основата на старобългарското житие е лежал

гръцки паметник, но извън кръга на Константинопол или Солун, произхождащ вероятно някъде от Мала Азия.

Бележки

[1] В. Иванова-Мавродинова, А. Джурова, Асеманиево евангелие. Старобългарски глаголически паметник от X в. (художествено-историческо проучване), С., 1981, 24-27; ср. предговора на Ив. Дуйчев, пак там, с. 8; ср. също А. Минчева, Асеманиево евангелие – важный источник о старобольгарской культуре, Palaeobulgarica, 2, 1983, 91-95; Цв. Грозданов, Месецослов Асемановог јеванђеља и старје зидно сликарство у Македонији, Зборник за ликовне уметности, 1985, кн. 21, с. 14.

[2] И. И. Срезневский, Древние славянские памятники юсоваго письма, Спб., 1868, с. 6, 84; К. Куев, Съдбата на старобългарската ръкописна книга през вековете, С., 1986, с. 194.

[3] С. М. Кульбакин, Охридская рукопись апостола конца XII в. (Български старини, N 3), С., 1907, с. 107; ср. К. Куев, цит. съч., с.205; ср. Т. Лалева, Охридски апостол, в: Старобългарска литература. Енциклопедичен речник (съст. Д. Петканова), С., 1992, 309-310.

[4] P. Gautier, L'episcopat de Theophylacte Hephistos, archeveque de Bulgarie (Notes chronologiques et biographiques), Revue des etudes byzantines, XXI, 1963, p. 165; Ил.Г. Илиев, Произведения на Теофилакт Охридски, архиепископ български, отнасящи се до българската история, Гръцки извори за българската история, IX/2, 1994, с. 42; ср. също Iv. Snegarov, Les sources sur la Vie et l'activite de Clement d'Ochrida, Byzantinobulgarica, I, 1962, 105-106.

[5] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 51.

[6] К. Иречек, Християнският елемент в топографическата номенклатура на балканските земи, Периодично списание на БКД, 1898, кн. 55-56, с. 248; ср. Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 51.

[7] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 55.

[8] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 55.

[9] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 57.

[10] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 62.

[11] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 62.

[12] Й. Иванов, Северна Македония, С., 1906, с. 75.

[13] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 69.

[14] Пак там, с. 69.

[15] Пак там, с. 77-78.

[16] Ив. Снегаров, История на Охридската архиепископия, т. 1, С., 1924, с. 280; T. Vukanovic, The Legend of the martyrs of Tiberiopolis (Strumica), Вранjски гласник, VII, 1971; Цв. Грозданов, Портрети на светителите од Македонија од IX-XVII в., Скопје, 1983, с. 123; М. Стоянов, Опис на гръцките и други чуждоезични ръкописи в НБ „Кирил и Методий", С., 1973, с. 56; Хр. Меловски, Москополски зборник. Пролошки житија на светците, т. 1.1, Скопје, 1996, 29-31; за Москополското издание на службата на светците вж. M.D. Peyfuss, Die Druckerei von Moschopolis 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida (Wiener Archiv fur Geschichte des Slawentums und Osteuropa, b. XIII), Wien, 1996, 120-122.

[17] T. Vucanovic, op. cit., p. 55.

[18] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 62.

[19] Ил. Г. Илиев, цит. съч., с. 69.

[20] Пак там, с. 75.

[21] Пак там, 77-78.

[22] Ж. Татић, Два остатка византијске архитектуре у Струмичком крају, Гласник Скопског научног друштва, III, 1928, с. 83.

[23] Д. Коцо, П. Мильковик-Пепек, Резултатите од археолошките ископувања во 1973 г. во црквата „св. 15 тивериопополски мученици" – Струмица, Зборник (1975-1978). Археолошки музеј на Македонија, Скопје, 1978, 93-94.

[24] Пак там, 95-96.

[25] В последно време Бл. Алексова твърди, че гробниците са били 19 (деветнадесет), което може да се дължи на новооткрити гробници, вж. Бл. Алексова, Св. тивериополски мученици, комплекс на старохристиянски църкви, в: Археолошка карта на Република Македонија, т. 2, Скопје, 1996, с. 412.

[26] Бл. Алексова, Епископијата на Брегалница – прв словенски црковен и културнопросветен центар во Македонија, Прилеп, 1989, с.123; Същата, Св. тивериополски мученици, с. 413.

[27] Бл. Алексова, Епископијата на Брегалница, с. 123; Същата, Св. тивериополски мученици, с. 414; ср. Цв. Грозданов, Портрети, с. 136, 137; ср. Л. Мавродинова, Изображения на Тивериуполските мученици, открити неотдавна в Струмица, Кирило-Методиевски студии, т. 13, С., 2000, 139-144.

[28] Бл. Алексова, Епископијата на Брегалница, 125-126: „Овие мошне значајни археолошки остатоци ги потврдуваат податоците што ни ги дава Теофилакт. Мачениците што настрадале во Струмица биле закопани во истиот град. На почвата на Македонија е создаден нивниот култ и нивното славење. Поради тоа отпага секоја претпоставка дека култот можел да биде пренесен од Мала Азија, зашто, ако се работи за пренесување на веке создаден култ на друга територија или друг град, можат да бидат пренесени само мошти или реликвии на маченици. Во тој случај за нив не се градат гробови, бидејки од тоа нема потреба. Нивните реликви не се сместуваат на гробиштата. За нив се градат конструкции от типот на Confessio или memoria...."

[29] Цв. Грозданов, Портрети, с. 136.

[30] Пак там, с. 136; ср. П. Мильковик-Пепек, Најстарите светителски култови во Македонија, темели за самостојната Самоилова црква и автокефалност на Охридската архиепископија, Зборник н.с. бр. 1, Средновековна уметност, Скопје 1993, с.19.

[31] Цв. Грозданов, Портрети, с. 136.

[32] Д. Коцо, П. Мильковик-Пепек, цит. съч., с. 94.

[33] Цв. Грозданов, Портрети, с. 135.

[34] Бл. Алексова, Епископијата, с. 126.

[35] К. Иречек, цит съч., с. 246: ἐπίσκοπος Τιβεριουπόλεως.

[36] Пак там, с. 243.

[37] В рък. Vat. Gr. 828, fol. 354 r., вж. H. Gelzer, Ungedructe und Wenig bekante Bistumerzeichnisse der orientalischen Kirche, Byzantinische Zeitschrift, I, 1892, p. 257.

[38] К. Иречек, цит. съч., с. 245.

[39] К. Иречек, цит. съч., с. 246, бел. 1.

[40] L. Petit, Le monastere de Notre Dame de Pitie en Macedoine, Известия Русского археологического института в Константинополе, VI, 1900, p. 6.

[41] К. Иречек, цит. съч., с. 246. Датата се потвърждава от В. Джурич, Византийские фрески. Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония, М., 2000, с. 31, ср. 331-333, с по-старите мнения.

[42] К. Иречек, цит. съч., с. 246.

[43] Пак там, с. 248.

[44] L. Petit, op. cit., 95-96.

[45] Ibidem, p. 100.

[46] Й. Иванов, цит. съч., с. 209.

[47] В. Н. Златарски, Легенда за откриване на мощите на Тивериуполските мученици, Избрани произведения, I, С., 1972, 195-196.

[48] Пак там, с. 199.

[49] Пак там, с. 202.

[50] В.Н. Златарски, цит. съч., с. 203.

[51] Бл. Алексова, цит. съч., 127-128.

[52] T. Tafel, De Thessalonica eiusque agro, Dissertatio geographica, Berolini, 1839 (фот. изд. London, 1972), p. 294; Ф. Папазоглу, Македонски градови у римског доба, Скопје, 1957, 254-255.

[53] Проблемът за броя на мъчениците в различните преписи на житието на Теофилакт Охридски подлежи на изясняване, вж. А. Ангелопулос, Петнадесетте Тивериополски мъченици в гръцко-българското духовно предание, Известия на Българската патриаршия, т. 2, С., 1984, с. 104.

[4] А. Ангелопулос, цит. съч., 102-110. Б. Николова, Устройство и управление на българската православна църква (IX-XVI в.), С., 1997, 76-77, като припомня мнението на Тафел и Иречек, задава въпроса: „Ако наистина такъв град (Тивериупол-б.м. Д.Ч.) не е съществувал на мястото на Струмица, тогава кое е името на селището, от което са взети мощите на тивериупол-ските мъченици, за да бъдат пренесени в Брегалница ?“, като след това привежна мнението на Ангелопулос. После сравнява българските и византийските източници за името на града и установява, че в българските името Тивериупол не се среща (между българските източници авторката нарежда и грамотите на Василий II), докато във византийските първо се подчертава именно то, което наблюдение е най-малкото неточно. След това авторката отхвърля идентификацията на Теоктист Тивериупол-ски от събора през 878-879 г. с епископ от Македония, тъй като неговите съседи в списъка са малоазийски прелати, а също въз основа на наблюдението, че самият Теофилакт Охридски в Житието не споменава за епископия Тивериупол. Накрая Б. Николова, подобно на други автори прави заключение, че единственото сигурно нещо е, че през втората половина на IX в. в епископия Струмица бил разпространен култът към тивериупол-ските мъченици и техните мощи се съхранявали в местната църква.

[55] L. Petit, op. cit., 95-96; ср. Ф. Успенский, Акт отвода земли монастырю Богородицы Милостивой, Известия Русского археологического института в Константинополе, I, Одесса, 1896, с. 1.

[56] L. Petit, op. cit. p. 94; В. Златарски, цит. съч., с. 196.

[57] Ив. Снегаров, цит. съч., с. 56; Й. Иванов, Български старини из Македония, С., 1931, с. 522.

[58] L. Petit, op.cit. p. 94.

[59] H. Gelzer, op. cit., p. 257.

[60] Fr. Dolger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges, Munchen, 1948, 298-301.

[61] J. Darrouzes, Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae, Paris, 1981, p. 372, Notitia N 13.

[62] L. Petit, op. cit., p. 26, 27, 30, 31, 34; ср. още примери у Fr. Dolger, op. cit.; J. Darouzes, op. cit.; Гръцки извори за българската история, VII, С., 1968, с. 102.

[63] Pseudosynodus Photiana, Гръцки извори за българската история, IV, С., 1961, с. 117.

[64] L. Petit, op.cit., p. 96; Й. Иванов, Северна Македония, с. 75, бел. 2; Ал. Кузев, За някои епархии в България през IX в., в: 1100 години от блаженната кончина на св. Методий, I, С., 1989, с. 146.

[65] В близост до Струмица, до с. Куклиш се намира още едно култово място свързано със Св. Петнадесет Тивериуполски мъченици. Този район обаче не е проучван археологически, а там през 70-те години е била издигната и нова църква, при изграждането на която вероятно са били унищожени археологическите останки, вж. Д. Коцо, П. Мильковик-Пепек, цит. съч., с. 96, бел. 1.

[66] К. Иречек, цит. съч., с. 246, бел. 1; М. Дринов, Исторически преглед на българската църква от самото и начало и до днес, Избрани съчинения, т. 2, С., 1971, с. 120; Й. Иванов, Архиепископията и градът Първа Юстиниана, Библиотека. Приложение на Църковен вестник, 1903, кн. X-XII, с. 111; Ив. Снегаров, цит. съч., 80-81; ср. коментара на В. Тъпкова-Заимова в: Гръцки извори за българската история, VII, с. 107; С. Пириватрич, Самуиловата държава,, обхват и характер, С., 2000, с. 192, с още литература.

[67] Й. Иванов, Северна Македония, с. 209.

[68] Бл. Алексова, цит. съч., с. 128; Същата; Брегалница – словенски црковен и просветно-културен центар на Балканот, в: Климент Охридски и улогата на Охридската книжевна школа во развитокот на словенската просвета, Скопје, 1989.

[69] Ст. Новаковиħ, Законски споменици српских држава средньега века, V, Београд, 1912, 682-705.

[70] К. Иречек, цит. съч., с. 243; Цв. Грозданов, Портрети, с. 137; Същият, Месецослов, с. 15.

[71] К. Иречек, цит. съч., с. 248; Цв. Грозданов, Портрети, с. 127; Н. Драгова, Старобългарските извори за житието на Петнадесетте Тивериуполски мъченици от Теофилакт Охридски, Studia Balkanica, II, 1970, 111-112; П. Мильковик-Пепек, цит. съч., с. 19. На същото място П. Милкович-Пепек казва: „Воспоставувањето на култот на св. 15 Тивериполски маченици во времето на Климент Охридски, што се поврзува и со стилските отлики на нивните представи од ова време во Цариград....“ Не става ясно за какви „представи“ на светците в Цариград говори авторът.

ΠΟΛΥΧΡΟΝΙΑ

Сборник в чест на проф. Иван Божилов

Редактор на издателството *Илия Илиев*. Корица *Михаил Руев*
Технически редактор *Симеон Айтов*

Българска. Издание I. Излязла от печат 2002 г. Формат 70×100/16. Печатни коли 16,5

Издателска къща *„Анубис“*, 1124 София, ул. *„Младен Павлов“* № 1
тел. 944 35 03, 944 16 43; e-mail: anubis@bnc.bg, www.anubis-bg.com
Търговски отдел – 1124 София, ул. *„Никола Ракитин“* № 2
тел. 946 16 76, тел./факс 946 14 32
Предпечатна подготовка *„Алкор“*
Печатница „Образование и наука“ – София

ISBN 954-426-544-9